

HISTOIRE
de la
Philosophie allemande

PAR

EMILE BRÉHIER
MAITRE DE CONFÉRENCES A LA SORBONNE



M. ÉMILE BRÉHIER

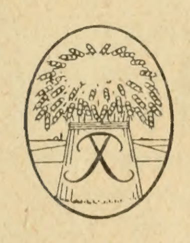
M. Émile Bréhier enseigne, depuis 1908, la philosop
dans les universités ; après avoir été professeur dans les facul
des lettres de Rennes et de Bordeaux, il est depuis 1919 ma
de conférences de philosophie et d'histoire de la philosop
à la Sorbonne. Ses travaux ont porté en particulier sur
période dite « hellénistique » de l'histoire de la philosop
grecque (Idées philosophiques et religieuses de Phil
d'Alexandrie, Paris, 1908 ; Chrysippe, Paris, 1910) et
l'histoire de la philosophie allemande au début du XIXe siè
(Schelling, Paris, 1912).

M. Émile Bréhier est décoré de la Croix de Guerre
de la Légion d'Honneur au titre militaire.

COLLECTION PAYOT

ÉMILE BRÉHIER
MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA SORBONNE

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE ALLEMANDE



PAYOT & Cie, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1921

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

On a fait parfois de l'esprit philosophique un trait caractéristique du peuple allemand. En vérité, il n'est pas de peuple, dans les temps modernes, qui ait produit des métaphysiciens aussi nombreux et aussi profonds ; mais le génie philosophique y est, comme partout, une plante rare. La magnifique période qui s'ouvre avec Kant, à la fin du XVIIIe siècle, pour s'achever vers 1850, est une période exceptionnelle dans l'histoire d'Allemagne. Depuis, le génie créateur a disparu, et la tradition kantienne, plus ou moins pure, s'impose à presque tous. Auparavant se disséminent, au milieu de longues périodes de repos, quelques œuvres de vaste portée, comme celles des théologiens mystiques, Eckart au XIIIe siècle et Jacob Bœhme au XVIIe siècle, et surtout l'œuvre de Leibniz.

Entre toutes ces manifestations, règne la plus étonnante unité d'inspiration. Réagissant aux influences les plus diverses, au thomisme au XIIIe siècle, à l'humanisme au XVIe, au mouvement des sciences positives dans les trois derniers siècles, l'esprit allemand a toujours répondu de la même manière, avec une méthode d'esprit et une vision de l'univers qui restent, l'une et l'autre, étrangement originales et fidèles à elles-mêmes. Ce sont les traits essentiels de cette philosophie que j'ai voulu rechercher à travers l'histoire.

Qu'il s'agisse de l'histoire politique, juridique et économique ou de l'histoire des idées, ce n'est jamais que par artifice que

*l'on peut isoler l'histoire d'un pays de celui des autres ; mais l'artifice est plus sensible encore lorsqu'il s'agit de l'histoire de la philosophie ou des sciences. La pensée philosophique tend par nature, en Allemagne comme ailleurs, à l'universalité ; elle est, d'intention, rationaliste et humaine avant d'être nationale ; et, si la nationalité lui imprime sa marque, ce n'est en quelque manière que par accident. Le rapport de la philosophie allemande avec le sol où elle a crû est très variable selon les époques et selon les individus ; tantôt, comme au moyen-âge, c'est la philosophie commune à toute la chrétienté qui pénètre en Allemagne ; tantôt la pensée philosophique se lie d'une façon plus intime à un mouvement d'idées spécifiquement allemand ; c'est le cas, semble-t-il, de la métaphysique au début du XIX*e *siècle. Mais le temps est heureusement passé, où l'on se vantait de déduire du « milieu physique » et de la « race » toutes les caractéristiques intellectuelles d'une nation et sa philosophie elle-même. Il ne faut pas que les circonstances tragiques dans lesquelles nous avons vécu ces dernières années nous fassent revenir à une méthode aussi superficielle ; la philosophie allemande n'est pas le produit empoisonné d'une fatalité de race, mais le résultat d'admirables efforts qui ont une valeur humaine, avant d'avoir une valeur nationale.*

CHAPITRE PREMIER

DES ORIGINES A LUTHER

Les conditions dans lesquelles se développe la pensée intellectuelle au moyen-âge chrétien excluent presque toute possibilité de philosophie nationale. Appuyés sur des traditions communes, écrivant en une même langue et en une langue savante, appartenant souvent à des ordres monastiques qui essaimaient dans tous les pays (comme, à partir du XIIIe siècle, ceux des Dominicains et des Franciscains), habitués enfin à voyager et à aller chercher hors de leur pays les enseignements qu'ils ne trouvaient pas chez eux, les penseurs de cette époque ne se séparent, pas plus dans leur philosophie que dans leurs croyances, de la « catholicité ». Aussi ne peut-on guère parler de philosophie allemande, mais de la collaboration des Allemands à l'œuvre philosophique de la chrétienté. Il n'y a d'ailleurs pas en Allemagne de centre intellectuel fort actif et comparable à ceux de France ou d'Italie.

Pourtant, à l'époque de la « Renaissance carolingienne », l'abbaye de Fulda, fondée en 744, abrite un certain nombre de ces encyclopédistes qui s'efforçaient de réunir, en leurs compilations, les lambeaux de connaissances parvenues de l'antiquité. Raban Maur, abbé de Fulda en 822, écrivit ainsi, à l'usage de ses clercs, des résumés des compilations

antérieures, celles d'Isidore et de Bède ; son élève Walafried Strabo, abbé de Reichenau, écrivit un commentaire de la Bible. Un autre de ses élèves, Candidus, qui professa à Fulda, à partir de 822, essaya une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, où il fondit les données de Cicéron avec celles de saint Augustin.

Au XI[e] siècle, au moment où l'esprit rationaliste commençait à germer, certains penseurs, et en particulier Pierre Damien, s'inquiétèrent de la hardiesse avec laquelle on appliquait la dialectique aux questions théologiques : à ce mouvement antirationaliste prennent part deux moines allemands, Otloh de Regensburg et Manegold de Lautenbach, qui écrivent contre les dangers de la science mondaine, c'est-à-dire contre l'autorité de Macrobe, de Platon ou d'Aristote, dont l'étude leur paraît superflue pour un moine chrétien. Au XII[e] siècle, pourtant, les monastères allemands prennent part au travail de commentaire des anciens ; à Fulda, Poppo commente Boèce ; à Würzburg, Reinhard commente les *Catégories* d'Aristote. Un peu plus tard un élève de Gilbert de la Porrée, Otto de Freising, qui aime à couper ses œuvres historiques de digressions philosophiques, introduit en Allemagne les quatre œuvres logiques d'Aristote récemment découvertes, les *Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des Sophistes*, cette « logique nouvelle » qui venait compléter l'Organon du maître.

En Albert le Grand (1193-1280), le célèbre dominicain né en Souabe qui étudia à Padoue, fut maître de théologie à l'Université de Paris, mais résida surtout à Cologne, nous trouvons une figure vraiment importante pour l'histoire de la pensée. Grâce à son immense érudition, il recueillit dans son œuvre toutes les traditions philosophiques que l'Occident connut alors ; l'ensemble de l'œuvre d'Aristote

venait d'être traduit, et Albert introduit le péripatétisme dans son enseignement ; mais il y introduit en même temps les commentateurs arabes d'Aristote, et des néoplatoniciens inconnus jusque-là ; ajoutez qu'il n'abandonna point pour cela la tradition de saint Augustin. De ces matériaux immenses, extrêmement hétérogènes, Albert n'eut pas l'esprit assez puissant pour extraire une doctrine conséquente avec elle-même ; mais s'il n'acheva pas la synthèse, il en fournit au moins tous les éléments, et, par là, son rôle est très important.

C'est après Albert que, au XIIIe et au XIVe siècles, commencent à se faire sentir quelques traits plus caractéristiques de la pensée allemande. On pousse l'interprétation d'Aristote dans le sens des néoplatoniciens arabes et du mysticisme ; à l'influence d'Avicenne s'ajoute dans le même sens celle du livre des *Causes* et des *Éléments théologiques* de Proclus. Ce mysticisme se lie d'une manière curieuse, chez plusieurs, au goût de l'expérience ; on sait quelle impulsion, au XIIIe siècle, en particulier avec Roger Bacon, reçurent les sciences expérimentales : l'Allemand Witelo, né en 1220, écrivit un traité d'optique (la *Perspective)* qui est un des beaux monuments scientifiques du moyen-âge ; mais il est aussi l'auteur du traité *sur les Intelligences* qui expose une théorie émanatiste de l'univers.

Au sein même de l'ordre des Dominicains se développe, en Allemagne, un puissant mouvement mystique qui, de proche en proche, s'étendra jusqu'à Luther. Le dominicain Dietrich de Freiberg (1250-1310) unit, comme Witelo, les études de science expérimentale au néoplatonisme ; l'optique lui doit en effet une théorie nouvelle de l'arc-en-ciel. En philosophie, il est extrêmement libre à l'égard du thomisme qu'il abandonne sur plusieurs points ; et il suit non seule-

ment saint Augustin, mais Proclus ; mais les tendances mystiques ne se développent véritablement que chez le dominicain Jean Eckart (1260-1327) qui peut être vraiment appelé le premier des philosophes allemands. « Le fond de ses idées, dit un historien allemand, est tiré de l'essence la plus intime de la nationalité allemande. Ce n'est point dans les degrés de l'élévation de l'âme à Dieu qu'il s'attarde, comme les mystiques romains, mais dans l'exposition de l'être vrai et de la vraie connaissance. »

Il y a peut-être là un peu d'exagération. Historiquement, la pensée d'Eckart vient des éléments mystiques contenus en germe chez Albert le Grand et saint Thomas ; et cette mystique dérive du néoplatonisme grec aussi bien païen avec Proclus que chrétien avec le pseudo-Denys l'Aréopagite. D'ailleurs l'opposition qu'on établit entre le mysticisme « romain » et celui d'Eckart est précisément celle qu'il y a entre le mysticisme d'un saint Augustin et celui du néoplatonisme grec, l'un considérant surtout l'âme humaine dans ses rapports avec Dieu, l'autre essayant de s'établir dans l'essence divine elle-même pour y saisir le secret de la génération des choses, l'un plus religieux et plus voisin de l'expérience intérieure, l'autre plus dialectique et plus métaphysique. La mystique d'Eckart est donc une héritière lointaine, mais très authentique, du néoplatonisme grec ; soudure d'une extrême importance dans l'histoire de la philosophie allemande ; car le courant issu, par Eckart, du néoplatonisme, restera toujours plus ou moins visible dans toute la suite, et nous devons voir là la véritable origine de la spéculation métaphysique allemande.

Le système d'Eckart est l'histoire du drame de l'univers, du drame divin dont Plotin, le premier, avait fixé les

traits, sorte de mythe où la dialectique s'unit au mysticisme. Il comprend nettement les trois phases qu'avait distinguées Proclus : la station, la procession et la conversion ; et ce développement à trois phases restera le thème sur lequel la métaphysique allemande développera toutes ses variations. La station d'abord : la divinité, inconnaissable et ineffable, à laquelle aucun attribut ne convient, et qui est pour nous un néant ; c'est la « nature non naturée », l'un, qui reste en repos et éternellement immobile.

Puis la procession, la « nature naturée » ; c'est le Dieu qui se manifeste, le Dieu en trois personnes de la théologie catholique ; le Père est intermédiaire entre les deux natures ; il est la Raison dans laquelle le sujet connaissant est identique à l'objet connu. Mais son activité s'exprime par une parole, un Verbe, qui est le Fils, inséparable de lui ; et le retour du Fils au Père, leur liaison intime, leur volonté commune est l'Amour qui constitue la troisième personne ; processus éternel et absolument immobile et intemporel.

Mais il y a, dans la nature divine, comme une exigence de création ; Dieu doit, pour connaître son être intime, l'exprimer au dehors, et il l'exprime par les créatures ; il ne se connaîtrait donc pas s'il ne connaissait les créatures. Les créatures n'ont donc d'autre être que l'être de Dieu ; dans la mesure où elles sortent de lui, où elles veulent s'affirmer pour elles-mêmes, où elles se dispersent dans le temps et dans l'espace, elles ne sont que néant. Dieu n'a permis cette séparation des créatures les unes des autres que parce que leur diversité forme un tout harmonieux et un. Mais, de cette diversité extrême, l'univers retourne à l'unité primitive ; et c'est là la troisième phase de son histoire, la conversion. Cette conversion est le fait de l'âme ; l'âme est une puissance essentiellement assimila-

trice ; sous sa forme inférieure déjà, comme âme végétative, elle assimile au corps humain, dans la digestion, les autres corps de la nature ; sous sa forme supérieure, comme raison, elle reçoit en elle toutes les créatures, en faisant abstraction de tout ce qui les limite dans l'espace et dans le temps. Toute la création se concentre ainsi en un seul homme, et cet homme est le Christ-Dieu qui vivra éternellement. Par la rédemption, s'accomplit le retour à Dieu qui achève l'histoire du monde.

On conçoit que l'individu humain est en quelque sorte entraîné dans ce circuit cosmique et que sa vertu essentielle consiste non pas à agir effectivement, mais à ne pas résister à l'impulsion divine. L'homme subit l'action de Dieu ; il doit seulement lui offrir un cœur tranquille ; il doit se rendre compte que son individualité, si elle est séparée de Dieu, n'est qu'un néant, et, dans le sentiment de ce néant, il abandonne toutes les affections qui le reliaient à lui-même et aux autres choses pour laisser Dieu naître en son âme. La vertu n'est donc pas dans les actes (l'on trouve déjà chez Eckart la critique des « œuvres extérieures » qui se développera à la Réforme) ; elle est dans une manière d'être.

Cette courte esquisse laisse déjà percevoir le rythme de la pensée allemande.

Le trait sur lequel on ne saurait trop insister, c'est d'avoir fait du monde des créatures un moment nécessaire de la vie de l'Absolu ; l'Absolu, pour se connaître, s'extériorise en quelque sorte dans le monde des créatures. C'est là, si l'on y songe bien, élever et rabaisser à la fois l'individu ; c'est l'élever, puisque, par son essence et par son fond, il devient lui-même absolu et nécessaire ; c'est le rabaisser, puisque c'est lui enlever toute indépendance, toute spontanéité.

Le succès d'Eckart fut immense, non seulement chez les lettrés, mais dans le peuple ; des confréries hérétiques, comme les « Amis de Dieu », tirèrent de sa doctrine le panthéisme le plus radical et les conséquences les plus immorales. Les *Institutions* de Jean Tauler, de Strasbourg (1300-1361), dégagent des vues d'Eckart tout ce qu'un orthodoxe pouvait en prendre pour la conduite de l'âme pieuse ; elles prêchent le renoncement à soi-même, mais proclament en même temps qu' « il n'y a rien d'impossible à la volonté humaine, lorsque, étant unie à la volonté divine, elle ne cherche que Dieu en toutes choses ». Le dominicain Henri Suso (1300-1365), de Constance, répandit les mêmes idées par ses prédications à travers la Souabe et l'Alsace.

A ce mouvement mystique se rattache le nom d'un penseur singulièrement profond et original, Nicolas de Cuse (1401-1464), cardinal de l'Église romaine, et chargé par le pape de réformer en Allemagne les abus ecclésiastiques. Lui aussi, dans son livre *de Docta Ignorantia*, prend comme thème les rapports du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu. Lui aussi admet que, dans l'absolu, toute limitation cesse et par suite toute contradiction ; Dieu est « la forme la plus absolue, où coïncident le singulier et l'universel, qui dépasse la conception de l'espèce et de l'individu et de toutes les formes qui peuvent être conçues ou énoncées » ; il embrasse tout, même les contradictoires. Ainsi, même besoin que chez Eckart de faire cesser, dans la réalité véritable, les oppositions qui se présentent à notre pensée finie. L'identité du Père et du Fils dans l'unité de l'Esprit, l'Homme-Dieu, sont des expressions de cet absolu incompréhensible pour nous. Mais la véritable portée de l'œuvre de Nicolas consiste à donner une signification

positive à cette doctrine et à fonder sur elle une méthode de pensée, et non plus seulement cette sorte d'évanouissement extatique dans l'absolu à quoi aboutissait Eckart. Cette méthode a pour principe l'idée de l'approximation infinie ; le fini ne peut jamais atteindre l'absolu, mais il peut s'en rapprocher indéfiniment.

La vérité n'a pas de degrés, puisqu'elle consiste en un indivisible... L'intellect fini, qui n'est pas la vérité, ne comprend donc jamais la vérité d'une manière tellement précise qu'il ne puisse la saisir avec une précision plus grande ; il est à la vérité comme est au cercle le polygone inscrit qui se rapproche d'autant plus du cercle qu'il a plus d'angles, sans jamais pourtant lui devenir égal.

On voit l'idée : faire de notre « ignorance » une « ignorance savante » ; se rendre compte que l'absolu est hors de notre portée ; mais le prendre pourtant pour règle de la connaissance, pour terme idéal d'un mouvement progressif de la pensée dont les moments sont ainsi ordonnés et enchaînés. On verra quel fut plus tard le succès de cette thèse.

Ce mouvement mystique fut presque toute la vie intellectuelle de l'Allemagne avant la Réforme. Il faut mentionner pourtant le dominicain Gabriel Biel qui prêcha et enseigna dans les pays rhénans et l'Allemagne du Sud pendant la seconde moitié du XVe siècle ; sans aucune originalité, il répandit de tout son pouvoir le nominalisme d'Occam, qui, comme on le sait, rejetait tout rationalisme et voyait la seule forme naturelle de la connaissance dans l'intuition empirique, extérieure ou intérieure. Il se fonda, à Erfurt et à Wittemberg, une école de « Gabriélistes », substituant la « voie moderne » au rationalisme antique, et c'est parmi eux que Luther trouva ses maîtres.

CHAPITRE II

DE LUTHER A LEIBNIZ

En séparant violemment l'Allemagne de la chrétienté
atine, la réforme luthérienne a eu une influence immense
sur les conditions de développement de la philosophie
allemande.

Luther (1484-1546) est à la vérité hostile à toute la
philosophie existante. Le nominalisme, qu'il avait appris
à l'école de Biel, l'y prédisposait d'ailleurs. Il rejette, avec
a théologie thomiste, l'aristotélisme, qui n'a pas plus le
droit que l'Église de s'interposer entre la parole divine
révélée et l'âme du croyant. Il n'est pas moins hostile à
'humanisme latin et à ses idées de culture universelle ;
après la réforme, la culture classique est abandonnée pour
ongtemps en Allemagne, et elle ne renaîtra qu'au XVIIIe siè-
cle. L'Allemagne est ainsi arrachée au latinisme ; tandis
que la tradition théologique et l'humanisme se concilient
dans les chefs-d'œuvre des philosophes français du XVIIe siè-
cle, l'Allemagne se recueille et reste en dehors de ce mou-
vement.

Pourtant Luther prépare de loin le renouveau de la
philosophie allemande : ses vrais maîtres, ce sont les mys-
tiques allemands Tauler, Henri Suzo et l'auteur de la *Théo-
logie germanique* ; c'est aussi, avec saint Paul, saint Augustin.

Il y a chez Luther un contraste étrange entre ce que l'on a appelé son « subjectivisme » et le mépris qu'il professe pour l'individu. En analysant brièvement ce conflit, on dégage l'essence même de la philosophie allemande.

D'une part, Luther, imprégné de l'esprit nominaliste, isole l'individu de tout ce qui peut le faire participer, avec d'autres, à une « humanité » commune. Il rejette l'idée gréco-latine d'une raison, sorte de lumière naturelle qui éclaire chaque individu, et qu'il doit suivre pour distinguer le vrai du faux et le juste de l'injuste. C'est cette raison humaine qui, appliquée à l'interprétation des Écritures, avait construit graduellement l'édifice de la théologie ; cette tradition, Luther la méprise, non parce qu'elle est une tradition, mais parce qu'elle a sa source dans la raison.

Tout ce qui est dans notre intelligence est erreur.

Ce qui est plus grave, c'est que cette erreur s'étend jusqu'au for intérieur ; l'homme ne peut avoir la certitude de ce que sont ses propres dispositions mentales ; par la conscience immédiate, il ignore s'il est ou non dans l'état de péché. Bien plus, il sait que tout ce qui peut lui paraître bon dans ses œuvres n'est qu'apparence.

Les œuvres des hommes, quand elles sembleraient bonnes probablement, sont des péchés mortels.

Comme il prive l'homme de la raison, il le prive de la liberté qui y est étroitement liée ; « l'arbitre est serf » ; l'individu ne peut rien par lui-même. Donc, par ses qualités proprement humaines, l'homme ne peut avoir aucun rapport avec Dieu.

D'autre part, il est sauvé par la foi en la parole de Dieu révélée par l'Écriture. Mais, dans cette relation de l'homme

avec Dieu, qui constitue la foi, il n'entre pour ainsi dire rien d'humain. D'abord la foi est une disposition non de l'intelligence, mais de la volonté ; « ni l'étude ni l'intelligence ne peuvent nous donner accès aux livres saints. » Sans doute, il est donné à l'intelligence de connaître le sens littéral de l'écriture, et la foi n'est nullement une sorte de vision intuitive de l'essence de Dieu ; Dieu nous reste caché ; mais, au delà du sens littéral, la foi saisit le sens réel. De plus la foi n'a aucun rapport avec notre nature ; nous ne sommes pour rien dans notre foi ; elle est un don purement gratuit de Dieu. Elle est antérieure à la pénitence, et c'est elle qui la produit. L'homme n'est pas justifié parce qu'il mérite ; mais il mérite parce qu'il est justifié ; de même que, chez Kant, il n'accomplit pas la loi morale parce qu'il est bon, mais il est bon parce qu'il accomplit la loi morale. La foi n'est donc pas le couronnement de notre nature ; elle s'y ajoute comme quelque chose d'étranger ; elle est bien un état de la volonté, mais un état passif ; l'âme du croyant reste « une bête inerte qui suit l'impulsion du mors ».

Le rapport de l'âme avec Dieu est donc un pur état individuel, un état intérieur, indéfinissable pour la raison ; et c'est bien là du « subjectivisme » puisque l'homme de foi est le seul vrai prêtre et le seul capable d'interpréter les Écritures ; et là est le contraste que nous signalions ; l'individu se dépasse en quelque sorte lui-même non pas en se rattachant à un être de valeur universelle, à la raison ou à la société, mais grâce à un état intérieur, grâce à la simple force de sa conviction, qui lui est sans doute donnée d'ailleurs, mais qui reste pourtant une modification de son âme.

De cette conception fondamentale découlent les vues de

Luther sur le rapport des hommes entre eux ; l'Église véritable est seulement la somme des individus qui sont arrivés à la foi ; elle n'est point cet être collectif qui a une existence historique, indépendante de ses membres. De la même manière, le rapport des individus à l'Etat séculier est un rapport purement mécanique et extérieur ; l'Etat est une force extérieure à l'individu et à laquelle l'individu doit obéissance.

Or cet individualisme de Luther, « l'homme allemand » par excellence (Treitsche), est bien, si nous ne nous trompons, une marque indélibile de l'esprit allemand ; méfiance envers tout ce qui peut accorder les hommes entre eux, envers l'entendement et le sens commun, méfiance de l'individu envers ce qu'il y a d'humain en lui ; confiance, en revanche, en ce qui peut entrer en lui de divin, en la mission philosophique ou sociale qu'il se donne, mission qui se justifie par elle-même, bien qu'elle soit injustifiable aux idées claires et superficielles de la raison commune ; confiance en la volonté propre qui, par son excès de force, acquiert une valeur surhumaine et divine, voilà des traits que nous reconnaîtrons sans peine dans toutes les doctrines que nous allons exposer.

Il serait certes bien absurde de chercher à voir toute la philosophie allemande en raccourci dans le luthéianisme. Bien d'autres influences ont agi et souvent en sens contraire. Il n'en est pas moins vrai que les idées de Luther sont l'atmosphère morale où elle se développe et dont elle vit.

Pendant une longue période, l'Allemagne, troublée d'ailleurs par les dissensions intestines et par la guerre extérieure, resta stérile. L'enseignement des universités reçut l'impulsion de Philippe Melanchton qui se transmit,

presque inaltérée, jusqu'à la réforme de Wolff au XVIIIe siècle. Melanchton ne méprise pas la philosophie, comme Luther ; mais il la met au service des dogmes, religieux ou politiques. Comme tous les Réformateurs, il est nominaliste et refuse d'admettre une réalité qui dépasse l'individu ; le nominalisme a pour conséquence en politique, soit la théorie individualiste du contrat qui fait de la société une poussière de volontés individuelles, soit la théorie absolutiste qui fait dériver directement de Dieu le pouvoir du roi ; cette dernière thèse fut celle de Melanchton et elle ne contribua pas peu au bon accueil et aux encouragements que sa philosophie reçut des princes. Il sacrifie donc, lui aussi, l'individualisme. Pourtant il annihile la personne moins radicalement que Luther ; et il admet la coopération du libre arbitre dans l'œuvre de la grâce.

D'une manière générale, contrairement aux hommes de son temps, c'est chez Aristote qu'il va chercher son inspiration, mais dans l'œuvre même du maître, purgée de tous les commentaires accumulés par des siècles de scolastique.

La domination de l'enseignement de Melanchton fut peu contestée pendant plus d'un siècle ; tout enseignement contraire était suspect à l'Église et à l'État ; aussi les germes du ramisme, introduit à la fin du XVIe siècle, par des érudits tels que François Fabricius, ne purent se développer. Plus tard le cartésianisme, malgré les partisans ardents qu'il avait en certains centres, comme Leipzig, ne put réussir. Vainement, Clauberg (1622-1665), professeur à Duisbourg, qui avait vécu longtemps en Hollande et à Paris, propagea et défendit en de nombreux traités la philosophie cartésienne et osa même dire que Descartes était le premier « philosophe chrétien », c'est-à-dire le premier

qui n'eût admis dans sa doctrine aucun élément de philosophie païenne.

Tandis que Luther et Melanchton livraient l'individu au bon plaisir du prince, d'autres esprits, au contraire, tiraient de la Réforme ses conséquences individualistes. Nous ne pouvons ici qu'indiquer d'un mot l'importance du mouvement anabaptiste dans l'histoire des idées démocratiques de l'ancien comme du nouveau monde : mouvement non seulement religieux, mais économique et social ; les hérétiques réclamaient, contrairement à Luther, la séparation des Églises et de l'État, et l'absolue liberté de conscience ; croyant que la révélation divine est particulière à chaque individu, ils en concluent que tous les chrétiens sont égaux et doivent tout mettre en commun ; ce mouvement agita toute l'Allemagne du Sud de 1515 à 1537.

Ce n'est point à ce mouvement religieux et populaire, qui émigra rapidement hors de l'Allemagne, en Angleterre, en Hollande, puis en Amérique, mais c'est cependant à l'individualisme issu de la Réforme que se rattachent en partie les théories politiques du droit naturel et du contrat social, représentées en Allemagne par Jean Althusius (1557-1638) et par Samuel Pufendorf (1632-1694). En partie seulement, car Althusius, qui est calviniste, ne fait que suivre la tradition de saint Thomas en insistant surtout sur la souveraineté populaire et le droit pour le peuple de retirer aux princes le pouvoir qu'il leur a délégué, lorsqu'ils n'exercent pas ce pouvoir selon les règles de la justice ; c'était d'ailleurs l'idée même que, en 1608 et en 1613, les thomistes Bellarmin et Suarez défendirent contre les prétentions de Jacques Ier à l'absolutisme de droit divin. Encore faut-il comprendre que ces règles de la justice ne sont pas celles qui sont imposées par une décision arbi-

traire de la majorité du peuple, mais les lois du Décalogue, qui sont d'origine divine. Mais ce n'est qu'en Angleterre et non dans l'Allemagne luthérienne que ces idées produisirent, dans les deux révolutions du XVIIe siècle, toutes leurs conséquences politiques. Outre la thèse de la souveraineté populaire, Althusius introduit l'idée d'un contrat antérieur à celui par lequel la souveraineté est déléguée ; c'est le contrat « exprès ou tacite » par lequel les hommes isolés fondent une société en se réunissant, soit pour s'aider les uns les autres, soit pour obéir à un sentiment de sympathie mutuelle.

Pufendorff répandit en Allemagne les idées de Grotius.

Pour qu'un État se constitue, il faut, dit-il dans le *De Officio hominis et civis*, deux contrats et un décret. D'abord lorsque des hommes qui sont dans l'état de liberté naturelle se rassemblent pour faire un État, ils passent entre eux et chacun avec chacun un contrat portant qu'ils veulent s'unir d'une union perpétuelle... Chacun individuellement doit consentir à ce contrat, et celui qui n'y consent pas reste en dehors de l'État futur. Après ce contrat il faut un décret, réglant la forme du gouvernement... Après ce décret, il faut un autre contrat, confiant à tels et tels individus le gouvernement de l'État naissant ; par ce contrat, ces individus s'engagent à travailler à la sécurité et au salut communs, et le reste des citoyens à leur prêter obéissance.

L'État, ainsi achevé, est une personne morale composée. Cette doctrine, bien qu'elle mette le point de départ de l'État dans les décisions individuelles, n'est pourtant rien moins qu'une doctrine libérale ; en effet le gouvernement, une fois constitué, a, seul et à l'exclusion des citoyens, le soin des intérêts communs, et son pouvoir consiste non pas seulement à légiférer, à rendre la justice, à décider de la guerre et de la paix, mais même à fixer les doctrines qui, enseignées à l'enfant, en feront un bon citoyen.

L'enseignement philosophique des universités resta, pendant cette longue période, en dehors du mouvement des sciences positives. Melanchton, le péripatéticien, se moquait des rêves de Copernic.

C'est chez des hommes isolés, comme Copernic et Képler, et plus tard Jacob Bœhme et Leibniz, qu'il faut chercher l'intelligence allemande dans sa vitalité.

Copernic et Képler ne sont pas des philosophes ; cependant l'on trouve implicitement chez le premier, et plus explicitement chez le second, des germes d'une théorie de la connaissance. Copernic (1473-1543), en supposant le soleil immobile et en faisant de la terre une planète, ne prétendait nullement raisonner en physicien, et construire un nouveau système du monde ; il voulait seulement, suivant l'antique expression, « sauver les phénomènes », c'est-à-dire assigner aux corps célestes des mouvements les plus simples possibles et tels que fussent expliquées les différentes positions que ces corps prenaient pour un observateur terrestre ; pas plus que Ptolémée n'avait affirmé la réalité de ses excentriques et de ses épicycles, il ne veut affirmer dogmatiquement l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre.

Quoique mon opinion me parût absurde, comme je savais pourtant que, avant moi, on avait accordé à d'autres la liberté de feindre certains cercles pour démontrer les phénomènes des corps célestes, j'ai pensé qu'il m'était aussi facilement permis d'essayer si, en assignant un certain mouvement à la terre, je pouvais trouver des démonstrations plus solides que les leurs dans la révolution des sphères célestes.

Pourtant cette hypothèse qui n'a trait, semble-t-il, qu'à la simplification du calcul des astronomes, devait révolutionner toute la physique moderne, en l'affranchissant de

toutes les conceptions physiques, liées intimement au géocentrisme d'Aristote ; elle était la condition de l'œuvre de Képler, de Galilée, de Descartes et de Newton. Et ainsi, à approfondir philosophiquement cette découverte, la conception que l'esprit humain se fait de la réalité physique paraît dépendre moins de la réalité elle-même que de la manière dont il se la représente et, pour ainsi dire, de la perspective sous laquelle il la voit.

Chez Képler (1571-1630), le génie de l'observateur et du mathématicien s'allie à de fortes tendances platoniciennes communes à tous les penseurs de la Renaissance [1]. Le monde matériel est l'image d'une essence intelligible ; les rapports quantitatifs réguliers et stables qu'on découvre dans le mouvement des planètes représentent une harmonie supérieure. Mais si l'esprit peut les découvrir dans les choses, c'est qu'il en possède déjà le modèle.

Ce n'est pas l'influence du ciel qui a produit en moi ces connaissances ; conformément à la théorie de Platon, elles reposaient dans la profondeur cachée de mon âme, et elles furent seulement réveillées par le spectacle de la réalité.

Mais si la sensation peut éveiller la pensée intellectuelle qui s'exprime par le rapport mathématique, c'est qu'il y a déjà quelque chose d'intellectuel dans la sensation ; la sensation contient, cachées et obscures, les pures harmonies intellectuelles ; et s'il en est ainsi, c'est que les rapports quantitatifs, dont la connaissance est innée à l'âme, déterminent d'avance la manière d'être de l'organe sensible ; « la structure de l'œil est déterminée par la nature de l'esprit, et non pas inversement la nature de l'esprit par la

1. Le mouvement humaniste est représenté en Allemagne par Rudolph Agricola et surtout par Jean Reuchlin (1455-1521) qui avait apporté d'Italie, avec le néoplatonisme, la connaissance de la cabale, de la magie et des sciences occultes.

structure de l'œil ». Ainsi la réalité profonde est une essence intelligible qui contient les lois communes de l'esprit et des choses, de la sensation et de l'intelligence ; cette affinité du réel et de l'intelligible explique la science.

Les tendances mystiques, toujours latentes dans la pensée allemande, affleurent à certaines périodes et se développent en systèmes concrets, comme ceux d'Agrippa de Nettesheim (1487-1585) et de Paracelse. Le médecin Paracelse (1493-1541), bien qu'il soit de nationalité suisse et qu'on trouve partout dans l'Europe de son époque des tendances analogues aux siennes, est pourtant un représentant ou un précurseur d'une philosophie de la nature qui a compté beaucoup d'adeptes en Allemagne. L'identité profonde et foncière de tous les êtres qui ne sont différents qu'en apparence et par leurs formes, l'intuition privilégiée qui perçoit cette identité et qui fait du savant une sorte de voyant supérieur à la masse, enfin les lois de correspondance symbolique entre les formes différentes de l'être, tels sont les traits essentiels de cet état d'esprit que l'on peut à peine appeler une doctrine. L'homme, d'après Paracelse, est un miscrocosme, et on ne peut le comprendre que par la vie totale de la nature, par la loi totale qu'il incorpore et réfléchit en lui ; car l'individu est non pas un produit de la loi comme dans le déterminisme, mais son image et son représentant. Il n'y a pas en effet, d'une partie à l'autre de l'univers, une influence physique, pour cette raison même qu'il n'y a pas de vraie différence entre les parties ; les choses terrestres ne sont pas différentes des célestes ; aussi ne faut-il pas dire avec les astrologues que l'étoile agit en nous ; « elles sont libres pour elles-mêmes, et nous sommes libres pour nous-mêmes » ; mais il y a entre les étoiles et nous une correspondance, une influence idéale et réversible,

parce que toutes les parties de l'univers représentent le même ordre total ; le ciel est l'image de l'homme tout autant que l'homme est l'image du ciel. C'est un même genre de correspondance ou plutôt d'identité qu'il y a entre la nature et l'esprit qui la pénètre : « Qu'est la nature sinon la philosophie ? Qu'est la philosophie sinon la nature ? » De là, la conception d'une double expérience : l'expérience vulgaire qui ne conduit qu'à l'erreur, et une expérience de caractère mystique qui consiste à chercher dans le fait visible la trace du concept invisible ; c'est l'art méthodique de l'analyse ; c'est la véritable expérience au sens philosophique du mot ; c'est connaître toute chose en ce qu'elle a d'invisible.

Que l'on pèse bien tous ces traits, et l'on verra déjà se dessiner, dans ces ouvrages écrits en allemand, les traits principaux de la philosophie de la nature. Elle est loin de se rattacher, selon le préjugé commun et mis en vogue par les Allemands eux-mêmes, à une tradition purement allemande ; il faut y voir surtout l'influence de la Cabale et des idées néoplatoniciennes, tant celles que les manuscrits nouvellement découverts révélaient à l'Europe que celles qui étaient fixées depuis des siècles dans les théories des alchimistes.

Le naturalisme de Paracelse est fort près du mysticisme du cordonnier Jacob Bœhme (1575-1624), le « philosophus teutonicus » dont l'imagination métaphysique rappelle celle des gnostiques et fait pressentir celle de Schelling et de Hegel. On caractérisera la mystique de Bœhme et sans doute toute la philosophie mystique allemande lorsqu'on aura dit qu'elle est l'inverse de la mystique néoplatonicienne. Celle-ci, partant du Parfait qui est au-dessus de toutes les formes particulières de l'être, cherchait, par

une série d'émanations allant du plus parfait au moins parfait, à expliquer la genèse successive de toutes ces formes, depuis le monde intelligible jusqu'au monde matériel ; le produit est toujours moins parfait que le producteur, et le parfait existe antérieurement à l'imparfait. Tout au contraire, ce que la mystique de Bœhme veut expliquer, c'est la genèse de l'être parfait, le passage des formes inférieures de l'être à ses formes supérieures. C'est que, en effet, l'expérience religieuse du salut donne au chrétien la conscience que la perfection n'existe pas immédiatement, mais est atteinte comme conséquence d'un long drame intérieur.

Chez les Latins, chez sainte Thérèse par exemple, la mystique est une description des phases intérieures de ce drame. La mystique de Bœhme est au contraire une transposition cosmique du drame du salut ; l'origine de toutes choses, c'est le désir d'engendrer l'être parfait, et l'univers, avec toute la diversité de ses êtres, indique seulement les phases de cet enfantement. C'est que la perfection doit exister, et qu'elle ne peut exister immédiatement ; elle ne le peut parce qu'elle est assujétissement de l'inférieur par le supérieur et qu'elle résulte d'une victoire. Ce qui existe d'abord, c'est la forme inférieure de l'être qui doit être surmontée. Dès lors le drame se déroule en trois moments successifs : la production des puissances mauvaises et obscures, celle des puissances bonnes, enfin l'assujétissement des puissances obscures par les puissances bonnes ; symboliquement le feu ou la nature, principe obscur de vie, la Lumière ou l'Esprit, et Dieu qui est l'Esprit assujétissant et fécondant la nature. Si l'on prend à leur tour chacune de ces trois formes, on verra que chacune d'elles se réalise en trois phases, dont le rythme de succession est le même que celui des trois formes. La nature est d'abord

une volonté aveugle tournée vers elle-même et recherchant son bien en elle-même, une force de contraction ; puis, sous sa forme pour ainsi dire lumineuse, elle est une volonté qui se manifeste en se tournant vers le dehors, une volonté d'expansion ; elle est enfin la synthèse des deux, un mouvement de l'âme qui cherche son bien alternativement en elle et au dehors, continuelle alternative d'expansion et de contraction, exprimée par le mouvement rotatoire du ciel qui se continue sans cesse, sans arriver à aucune fin. A son tour, l'Esprit est d'abord amour, union indistincte de tous en un, puis il est Parole, distinction du multiple dans l'un ; il est enfin l'assujétissement de l'amour par la Parole, l'incorporation des distinctions de la Parole dans l'unité informe de la matière, en un mot le monde des corps. Dieu aussi contient en lui une triade de termes successifs ; il est d'abord le Père, la puissance vitale infinie, la colère, destructrice de toutes les formes de l'être ; il est ensuite le Fils, c'est-à-dire la volonté de subordonner au bien la puissance vitale ; il est enfin l'Esprit, conciliation de la volonté de vivre et de la volonté du Bien.

Le trait essentiel de cette mystique, c'est de faire du drame du salut un drame non plus humain, personnel et individuel, mais un drame cosmique ; c'est, si l'on peut dire, d'humaniser la nature et de naturaliser l'homme ; elle se tient aussi loin d'un naturalisme déterministe qui exclut l'âme de la nature, que d'un humanisme qui superpose à la nature l'humanité, comme une force absolument nouvelle et originale. Ajoutons que le bœhmisme est non pas une philosophie d'école mais un système populaire, que Bœhme a écrit en langue vulgaire et fondé une secte composée surtout d'artisans, et nous comprendrons à quel point ces tendances étaient vivantes et profondes en Allemagne.

CHAPITRE III

DE LEIBNIZ A KANT

Cette unité de la nature et de l'esprit, que nous trouvons affirmée à des points de vue différents chez Képler, Paracelse et Bœhme, n'est-elle pas aussi le thème qui domine le riche développement de la pensée de Leibniz (1646-1716)? Là où Descartes, pour les besoins de la science et de la clarté des idées, avait introduit des divisions et des séparations tranchées, Leibniz cherche un lien, un passage, une unité. Là où Descartes se contente de juxtaposer, Leibniz cherche les raisons de la juxtaposition.

Homme extraordinaire par l'étendue de son esprit, mathématicien, jurisconsulte, historien, diplomate et philosophe, « je ne méprise presque rien », disait-il. Et, en effet, tout l'intéressait : l'alchimie et la mystique de Bœhme, aussi bien que la philosophie et les sciences ; par ses correspondants, il était au courant de tous les mouvements de pensée en Europe ; il suivait les progrès de l'empirisme anglais chez Locke avec autant de curiosité que les controverses théologiques en France. En politique, il avait des vues larges et il se conduisit toujours en bon Européen. Il voulut réconcilier, sur le terrain du dogme, les luthériens et les catholiques, et ce n'est pas à lui qu'on peut attribuer l'échec des négociations qu'il entreprit avec Bossuet ; il

voulut aussi diriger vers l'Égypte l'ardeur conquérante de Louis XIV, et il lui soumit un projet d'expédition. Pas d'esprit moins exclusif et plus ouvert ; il n'est guère de doctrine, pense-t-il, qu'on « ne puisse prendre dans le bon sens », et de ces doctrines, il avait une connaissance d'une extraordinaire étendue, aussi bien de celles du passé que de celles du présent ; il n'y eut pas de lecteur plus assidu, et la bibliothèque de Hanovre lui permit de s'instruire à fond dans toute la philosophie antique et médiévale ; on ne peut guère dire de qui il n'a pas reçu de suggestions.

Leibniz est, après Spinoza, le premier philosophe qui ait encadré une mécanique corpusculaire issue de Descartes dans une métaphysique d'allure néoplatonicienne. Jusque-là on ne pouvait concevoir de plus grande hostilité qu'entre le courant issu de Platon et le courant issu de Démocrite. D'une part, l'essence de l'univers est conçue comme une force de nature spirituelle dont les effets vont peu à peu se dégradant depuis l'origine jusqu'au monde matériel ; mais ce que la matière garde encore de réalité, ce sont les derniers reflets de cette force spirituelle qui le lui donnent, c'est une participation, si effacée qu'elle soit, à l'Idée ; toute action est d'ordre spirituel. D'autre part, l'univers est conçu comme une somme de corps, agissant les uns sur les autres par le choc ; toute action est d'origine extérieure et d'ordre mécanique. Platon, il est vrai, avait bien, le premier, donné une place dans sa physique à la mécanique démocritéenne, et Leibniz cite souvent le texte du *Timée*, d'après lequel il peut s'inspirer de cet illustre exemple ; mais pareille idée n'avait point été reprise. Descartes, aussi, avait fait dépendre sa physique corpusculaire d'une métaphysique ; mais l'idée de création, à laquelle il était fermement attaché, introduisait une dis-

continuité absolue, infranchissable pour la raison, entre Dieu et les choses ; la physique cartésienne cherchait bien dans la véracité divine le principe de la certitude, mais elle ne songeait pas à pénétrer dans la nature de Dieu pour y trouver les raisons de la nature des choses. Tout au contraire Leibniz a lié le mécanisme cartésien avec l'idée que toute action véritable est de nature spirituelle et qu'elle est une image, plus ou moins effacée, de l'action divine.

Que Leibniz acceptait les principes de la physique corpusculaire de Descartes, c'est ce qui est bien connu : tout s'explique mécaniquement ; toute action est une action mécanique et se réduit au choc d'un corps sur un autre ; le monde est plein. De plus, combien sa métaphysique est pénétrée d'idées néoplatoniciennes qui ont agi sans cesse depuis Eckart et qui ont été encore renforcées à l'époque de la Renaissance, c'est ce qu'il est aisé de démontrer : l'univers des monades, substances spirituelles indivisibles qui constituent le monde, est apparenté par bien des traits au monde intelligible de Plotin ; comme ce monde est formé d'intelligences individuelles dont chacune contient toutes les autres, tout en restant différente, les monades leibniziennes ont toutes un même objet de perception, bien qu'elles soient indépendantes. L'idée de forces spirituelles indépendantes et solidaires (l'idée de l'harmonie préétablie) est une idée qui n'est nullement propre à Leibniz. D'autre part il n'est rien de plus fréquent à la Renaissance qu'une sorte d'animisme universel, issu de Plotin, d'après lequel les forces de la nature possèdent une sorte de connaissance obscure et confuse, analogue à celle de l'âme humaine. Ce domaine des âmes comprend une série graduée d'êtres, depuis les plus parfaites jusqu'aux forces brutes les plus obscures.

Il faudrait donc se garder de trop simplifier l'interprétation de Leibniz, en croyant qu'il est passé, d'une manière logique et nécessaire, du mécanisme au dynamisme, à cause des difficultés du mécanisme, puis du dynamisme (affirmation d'une force motrice antérieure au mouvement) au monadisme (affirmation d'une substance spirituelle comme support de la force), et enfin du monadisme à la théologie. A vrai dire, les courants d'idées d'où sont issues ces doctrines coexistaient dès le premier éveil de la pensée de Leibniz ; mais ils se sont modifiés graduellement en se combinant dans ce puissant cerveau. Leibniz tient du physicien corpusculaire (et il veut garder toute l'interprétation mathématique de la nature) ; du néoplatonicien de la Renaissance, à qui l'univers apparaît comme un faisceau de forces spirituelles, émanées de l'unité divine ; du théologien du XVIIe siècle, attaché à l'idée de création et de transcendance divine.

Et c'est pourquoi, d'abord, il ne peut admettre toute la physique cartésienne. Les discussions purement scientifiques qu'il institue sur divers points de cette physique : sur les lois du choc, sur la loi de conservation du mouvement, sur la substantialité de l'étendue, enfin sur le rejet des causes finales, ont pour fond commun cette conviction que la physique n'étudie pas la réalité véritable parce que cette réalité est d'ordre spirituel. Le mouvement n'est pas une réalité, puisque ses parties sont successives. L'étendue n'est pas une réalité ; car, puisque c'est un aggrégat, si cet aggrégat était réel, il devrait avoir des parties composantes ; or il n'en a point, chaque partie de l'étendue étant elle-même une étendue. Or l'étude des effets produits par un corps en mouvement (effets consistant dans le déplacement du corps lui-même ou d'autres corps voisins) nous permet d'estimer

la force qui est en lui (d'après cet axiome que l'effet est égal à la cause) : nous voyons ainsi que cette force ne consiste pas dans la quantité de mouvement, mais dans le produit de la masse par le carré de la vitesse. D'autre part, l'étendue, par elle-même, n'implique aucune résistance au mouvement, tandis que l'expérience nous apprend que le corps résiste plus ou moins selon ses dimensions. Il y a donc dans le corps quelque chose de plus réel et de plus foncier que l'étendue ; c'est la force vive ou action motrice et l'inertie. Tout, dans la nature, s'explique mécaniquement, sauf les fondements mêmes du mécanisme.

Son mécanisme modifie d'ailleurs ce que nous avons appelé son néoplatonisme. La monade reste bien en effet une force spirituelle douée de perceptions qui tend vers des perceptions aussi claires que possible ; mais elle ne peut intervenir d'une manière directe dans le cours des choses pour modifier l'état de mouvement, ce qui serait nier la vérité du mécanisme ; à sa monade, il retire toute autre fonction que celle de représenter l'univers, toute autre action que celle de passer d'une perception à une autre. La perception de la monade, c'est la variété des phénomènes de l'univers dans l'unité d'une substance indivisible ; unité nécessaire, sans laquelle les actions momentanées n'auraient aucun lien. D'autre part, ce qui pouvait rester de naturalisme dans cette conception est transformé par l'esprit théologique : les monades supérieures, les âmes humaines ou angéliques, ont avec Dieu un rapport spécial, et le règne de la grâce vient s'ajouter au règne de la nature. C'est de la même manière qu'est résolu le problème de la liberté : l'acte libre implique seulement un degré supérieur de distinction dans les perceptions ; la liberté est la spontanéité accompagnée d'intelligence.

Son mécanisme et son néoplatonisme ne sont pas à leur tour sans influence sur sa théologie. Leibniz interprète tout au moins par des images qui dénotent cette influence la théorie de la création. Il fait d'abord de la création le résultat d'un mécanisme métaphysique, chaque être possible prétendant à l'existence selon son degré de perfection, et le résultat de cette prétention étant le monde le meilleur possible, c'est-à-dire celui qui contient le maximum de perfections possibles à la fois. Autre image : Dieu conserve et même produit les substances par une sorte d'émanation, comme nous produisons nos pensées.

Mais mécanisme, monadisme et théologie sont tous trois pénétrés par la notion de l'infini actuel qui traverse toute l'œuvre de Leibniz. Le mécanisme d'abord : la matière est actuellement divisée à l'infini, ce qui veut dire au fond que la conception géométrique de la similitude a un sens physique ; on peut concevoir par exemple un organisme invisible et extrêmement petit, en tout point semblable, sauf l'échelle, aux organismes visibles ; comme le vivant contient les germes des êtres qu'il procrée, chacun de ces germes peut donc contenir d'autres germes, et ceux-ci d'autres, et ainsi à l'infini : c'est la théorie de l'emboîtement des germes.

Cette infinité actuelle ne forme pas un tout ni une somme, et ne peut être épuisée, puisqu'il n'y a pas de nombre infini ; mais elle est représentée par la monade ; la notion de perception prend là son plein sens ; la perception enveloppe l'infinité actuelle de l'univers, exactement comme la loi d'une série mathématique infinie enveloppe, sans fin, les termes de cette série, et la monade est à ce titre le fondement réel et substantiel sans lequel les termes de la série ne sauraient subsister.

Mais, à leur tour, il y a une infinité actuelle de monades, parce qu'il y a une infinité de points de vue possibles sur l'univers, et ces monades sont toutes différentes. Comme l'infinité actuelle dans la matière empêchait la nature matérielle de former un tout, et qu'elle devait trouver son fondement dans l'unité indivisible de la monade ; ainsi l'infinité des monades ne peut être une totalité qui se suffit à elle-même ; cette infinité de monades dont les perceptions tirées de leur propre fonds se correspondent et s'harmonisent, cette infinité sans unité doit avoir son unité dans un être qui leur est transcendant, en Dieu. Dieu est le vrai infini ; car « le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition de parties ».

Grâce à cette idée d'infinité actuelle, il n'y a rien dans l'univers de Leibniz, sauf Dieu, qui ne soit présenté comme quelque chose de virtuel, de potentiel, en train de s'achever et de se développer. Cette notion, si soigneusement écartée par Descartes, est au centre de sa pensée. Mais ce dynamisme, comme on l'a remarqué, est un dynamisme tout intellectuel ; il est le dynamisme d'une intelligence qui, connaissant la loi d'une série infinie, peut poser autant de termes qu'il veut, sans aucune fin possible : il a appliqué à la métaphysique le procédé d'intégration qu'il avait découvert en mathématique : comme ce procédé permet de retrouver la formule d'une courbe, lorsqu'on en connaît une portion infiniment petite, ainsi la monade intègre en elle, en quelque manière, une infinité de modifications de l'univers.

Finalement mécanisme, naturalisme et théologie ne se présentent plus au même niveau de réalité ; le mécanisme n'est qu'un phénomène bien fondé, et sans réalité substan-

tielle ; la monade est une réalité, mais une réalité relative puisque sa nature est déterminée par son degré de perfection, c'est-à-dire par sa place dans le système des monades. Dieu seul est la véritable réalité.

Leibniz a cherché la solution du problème de l'intelligibilité dans une voie tout autre que celle des Cartésiens, dans la voie déjà soupçonnée par Nicolas de Cusa.

Tschirnhaus (1651-1708), qui était ami de Leibniz et qui lui fit connaître Spinoza, écrivit, sous l'inspiration du traité de la *Réforme de l'Entendement* du philosophe hollandais, un ouvrage intitulé *Medicina mentis.* Ce qui le distingue de Leibniz et même de Spinoza, c'est qu'il pense qu'il y a, dans la connaissance, des objets qui sont simplement donnés et qui ne peuvent être conçus par l'intelligence ; concevoir ou comprendre une chose, c'est la faire naître devant notre esprit, en saisir le mode de formation, comme le mathématicien qui définit une sphère par génération en faisant tourner un demi-cercle autour de son diamètre. Dès lors, puisque les êtres physiques sont formés en dehors de nous, on ne peut savoir si la loi de production que nous leur assignons n'est qu'une loi possible ou si elle correspond à leur loi réelle de formation. De plus, si certains caractères de ces êtres, comme leur extension ou leur forme, peuvent être conçus, d'autres, au contraire, comme la couleur, ne sauraient être que perçus et ne peuvent être l'objet d'aucune déduction rationnelle. Il n'est aucun moyen de réduire le fait au rationnel, et dès lors il faut faire une démarcation absolue et définitive entre la physique qui nous fait connaître la réalité, et la logique, les mathématiques, la métaphysique et la théologie qui amènent à définir la sphère des possibles selon la loi de notre intellect.

Cette espèce de demi-scepticisme de Tschirnhaus forme

le prologue naturel de l'exposé de la philosophie wolffienne. Car c'est précisément le but de Wolff de déterminer *a priori* les conditions auxquelles la réalité peut exister, par conséquent de faire connaître les conditions auxquelles une existence est possible, sans que la philosophie puisse arriver à déterminer si un être est réel.

La pensée si vivante et si savoureuse de Leibniz laisse peu de courage pour aborder la doctrine inerte de Wolff qui prétendit régénérer l'enseignement universitaire en y introduisant les idées de Leibniz.

Jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, l'Allemagne resta à peu près en dehors du mouvement d'idées qui agitait la France et l'Angleterre. Elle ne connut pas cette philosophie à vues assez courtes, mais pétillante et pleine d'esprit qui se développa dans la haute société française ; elle ignora l'empirisme anglais ; elle ne sut rien d'une philosophie qui n'était pas purement spéculative, mais qui cherchait, dans l'analyse des faits historiques et psychologiques, la raison des lois politiques et sociales.

En opposition à cette philosophie de caractère humain et pratique où c'est une élégance de faire disparaître entièrement la technique, la philosophie, en Allemagne, devient chose allemande, et chose d'université. Sans doute, au début du siècle, on rencontre des penseurs tels que Christian Thomasius (1655-1728) qui proteste contre le pédantisme et la routine des universités ; il veut se rendre compréhensible à tous ; le premier, parmi les professeurs d'université, il emploie généralement la langue allemande dans ses leçons orales et dans ses écrits ; il veut créer une « *philosophia aulica* » qui puisse se faire entendre des gens de cour aussi bien que des gens de métier. Pourtant, tandis que l'emploi de la langue française par les philosophes fut

la condition de la diffusion des idées françaises, tout au contraire, l'emploi habituel de la langue allemande, qui s'accompagna peu à peu de la création d'une langue technique, devint le principal obstacle à la diffusion de la philosophie allemande. Un siècle après Thomasius, certains philosophes allemands se plaignaient de ne plus pouvoir penser qu'entre eux et d'être devenus incompréhensibles au reste de l'humanité.

Celui qui imprima à la philosophie allemande un caractère scolaire et universitaire fut Christian Wolff (1679-1745). Son influence domine jusqu'au milieu du siècle ; il constitue une doctrine philosophique, remarquable par son enchaînement systématique.

Contre la méthode cartésienne des idées claires, Leibniz avait fait prévaloir celle de l'analyse des notions. Pour Descartes, des notions telles que celles d'espace ou de mouvement n'ont pas besoin d'être définies parce qu'elles sont immédiatement comprises. Leibniz, au contraire, veut partir non pas du clair, mais du simple, et c'est pourquoi il cherche à décomposer en leurs éléments absolument simples des notions même claires. C'est là le point de départ de Wolff. Le but qu'il assigne à la philosophie est de chercher à quelles conditions les êtres sont possibles, et par conséquent de déterminer quels sont les caractères que doivent nécessairement présenter les êtres, s'ils existent. Par exemple l'ontologie détermine « tant la notion distincte de l'être en général que des prédicats qui lui conviennent, soit que l'on considère l'être en tant que tel, soit qu'on se réfère aux autres êtres pris en tant qu'êtres ». La théologie prouve l'existence et les attributs de Dieu, considéré comme le fondement universel de la possibilité des êtres, et pour autant comme un être nécessaire. La cosmologie à son

tour indique les caractères que doit présenter la substance matérielle, si elle se réalise.

Mais la philosophie n'est pas un simple décompte des prédicats appartenant aux choses, une simple description des cadres universels de l'être. La détermination de ces prédicats doit en effet se faire *a priori*.

Il faut rendre raison pourquoi tels prédicats appartiennent à l'être, pour que nous soyons convaincus *a priori* que nous avons le droit de les lui attribuer, dès que les déterminations que supposent ces prédicats seront présentes.

Il ne suffit pas que des propositions soient claires ; il faut montrer ce qui, dans le prédicat, fait qu'il ne peut être séparé de la notion du sujet. Par exemple Wolff démontre ainsi que les substances composées sont étendues : s'il existe des substances composées, elles doivent l'être de plusieurs parties différentes l'une de l'autre ; si elles sont différentes, elles doivent être extérieures l'une à l'autre ; et si elles doivent être extérieures l'une à l'autre, elles sont dans l'étendue qui n'est rien que l'existence simultanée de choses différentes ; ainsi, dans la notion de substance composée, on trouve la raison de l'étendue. On voit la méthode ; elle repose sur le principe de raison suffisante, identifiée au principe de contradiction. Les propriétés des choses qui sont le domaine propre de la philosophie, ce sont celles qu'il serait contradictoire de ne pas leur attribuer.

Wolff développa ces idées d'abord dans une suite de traités en allemand assez courts et de style clair et facile, puis dans de longs traités didactiques écrits en latin. Son système allait de la Logique au Droit des Gens, en passant par l'ontologie, la cosmologie, la psychologie, la théologie et la morale.

Au fond (et la révolution kantienne, bien que dirigée contre Wolff, en sera une preuve), Wolff dessine des traits, désormais permanents, de la spéculation allemande ; la détermination *a priori* des conditions de l'être restera, chez Kant lui-même, le but de la philosophie.

Mais, dès l'époque de Wolff, il y eut des philosophes pour se demander quels rapports il pouvait bien y avoir entre la réalité et cette construction philosophique *a priori*. N'était-ce pas aux dépens de la réalité qu'elle arrivait à une rigueur équivalente à celle des mathématiques ? Dès 1709, Rüdiger, dans le *De sensu veri et falsi*, déclare que le pur concept d'une chose ne peut garantir son existence, et que le seul témoignage des sens est admissible ; la certitude même des mathématiques repose sur l'intuition sensible, puisque toutes les preuves s'y réduisent à l'acte de compter, acte qui repose sur des éléments concrets donnés par la sensation. Crusius, dans son *Esquisse des Vérités nécessaires de la Raison, en tant qu'elles sont opposées aux vérités accidentelles* (1745), comme dans sa *Dissertatio de limitibus principii rationis determinantis*, proteste aussi contre l'extension beaucoup trop grande de la méthode rationaliste ; ce n'est pas qu'il se fasse de la philosophie une autre idée que Wolff, et il en donne la formule suivante, particulièrement nette :

> Je n'ai voulu compter dans ma métaphysique que des vérités de raison nécessaires, c'est-à-dire celles dont il est démontré ou vraisemblable qu'elles doivent avoir place dans la position d'un monde quel qu'il soit.

Mais il craint que l'interprétation du principe de raison suffisante, donnée par Wolff, conduise à étendre la nécessité rationnelle à la réalité tout entière, et ne laisse pas place

par conséquent à une réalité, connaissable seulement par expérience. Or la marche naturelle de notre esprit, c'est de conclure du réel au possible :

S'il n'y avait rien de réel, il n'y aurait rien de possible, toute possibilité d'une chose qui n'existe pas encore étant une liaison causale entre une chose qui existe et une chose qui n'existe pas encore.

C'est dire que tous nos concepts ont rapport à des expériences, et que l'apriorisme wolffien est insoutenable.

Malgré ces critiques, le wolffianisme prend un grand empire dans les universités allemandes avec Thümmig (1677-1728), Bilfinger (1693-1750) et Baumgarten (1714-1762), dont les manuels précisèrent la terminologie wolffienne et servirent à Kant pendant toute sa vie. Baumgarten et Gottsched (1700-1766) voulurent compléter le système de leur maître, l'un par une Esthétique, l'autre par une Poétique. Ainsi se manifestaient, dans la philosophie universitaire, des tendances nouvelles dont nous verrons bientôt le développement. Comme la logique est une introduction à l'usage de la pensée conceptuelle, l'Esthétique est, pour Baumgarten, une introduction à la connaissance sensible ; mais il ne faut attendre de ce wolffien qu'une conception purement formelle de la beauté qu'il réduit en effet à « l'accord du divers dans l'unité » ; quant à Gottsched, c'est le pédant typique qui pense, en enseignant les règles de toute poésie possible, apprendre à composer de belles œuvres !

Pourtant l'école wolffienne s'ouvrait à des influences étrangères. Ploucquet, dans ses *Principia de substantiis et phænomenis* (1764), s'efforce de restituer le sens exact de la philosophie de Leibniz, et il l'interprète par Male-

branche. Il veut avant tout défendre l'idéalisme leibnizien contre des attaques comme celles de Creuz qui, dans un *Essai sur l'Ame* (1754), avait écrit :

Tout ce que nous pensons, tout ce qui se présente à nous, tout ce que nous nous représentons, quand un corps est présent à notre conscience, ce n'est que phénomène, illusion, fantasmagorie, et bref la nature nous paraît être une trompeuse Circé.

Certes, réplique Ploucquet, toute substance ne peut être que conscience de soi, et exister ne peut vouloir dire que : se manifester à soi-même, et « la grande raison qui combat pour l'idéalisme est que toute perception se représente elle-même, sans qu'il y ait en elle aucune trace d'un objet extérieur ». Ces représentations sont pourtant objectives parce qu'elles ont rapport à une conscience divine qui les comprend toutes ; si l'on fait abstraction de cette intuition intemporelle de Dieu, il ne reste aucune existence. L'espace et le temps ne sont donc pas des réalités absolues ni des propriétés des corps, et elles n'ont d'existence que dans la représentation divine.

Le problème des rapports de la pensée conceptuelle avec la réalité hante d'ailleurs tous les esprits. Lambert, dans le *Nouvel Organon* (1764), admet les critiques de Crusius : la liaison logique entre les représentations ne peut suffire à définir la réalité par opposition au songe, puisque l'on peut penser des représentations liées sans les penser existantes ; de la « forme » qui est l'objet de la connaissance scientifique, des rapports formels impliqués dans l'espace et le temps, par exemple, on n'arrive pas à la matière, à la sensation. Il n'en reste pas moins que la science du réel implique la connaissance de possibilités idéales ; la science des forces réelles, par exemple, implique la géométrie et

la phoronomie, qui ne traitent que des possibles. La connaissance de la réalité est donc mêlée d'éléments *a priori* et *a posteriori* qu'il s'agit d'isoler. Ces éléments *a priori* (espace, nombre, temps, mouvement) ne sont pas des idées innées ; on les dégage au contraire de l'expérience par la méthode de Locke ; mais, une fois dégagées, on les prend comme points de départ, et on les élabore, indépendamment de leur origine ; leur apriorité concerne donc non pas leur origine, mais leur rôle et leur valeur dans la connaissance. La théorie scientifique de la nature unit donc deux classes de jugements, les uns arrivant à la certitude et à la nécessité aux dépens de la réalité, d'autres purement empiriques. L'on voit aisément que l'unité de la science exige entre ces deux catégories de jugements une harmonie sur laquelle Lambert ne s'explique pas.

Les théologiens s'inquiétaient des conséquences des théories wolffiennes ; le fatalisme, la négation de la création paraissaient en effet liés au rationalisme. Certains Wolffiens essayèrent de montrer qu'il n'y avait aucune contradiction avec la théologie dogmatique. Reimarus, au contraire (1694-1768), accepta franchement et accusa même le conflit entre la religion naturelle, telle qu'elle était issue des démonstrations de Wolff, et la religion positive. Ses articles « Sur les plus excellentes vérités de la religion naturelle » contiennent, contre la religion révélée, toutes les attaques que l'on peut attendre d'un contemporain de Voltaire et de Diderot : si le monde est le meilleur possible, n'est-il pas absurde que la révélation, qui est la condition du bonheur futur, soit réservée à une petite partie de l'humanité, et que Dieu corrige son œuvre par des miracles ? Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont d'ailleurs interpolés et plein de récits controuvés ; l'Église y a ajouté des

dogmes absurdes et qui choquent la raison, tels que le dogme de la Trinité. Cette critique ardente de la Révélation, qui annonce déjà la critique philologique qui devait prendre tant d'ampleur au XIXe siècle, est un fruit direct du rationalisme wolffien.

La seconde moitié du XVIIIe siècle est, au reste, en Allemagne, l'époque des « lumières » *(Aufklärung)* : époque assez banale où prévalent la pensée superficielle, l'appel au sens commun, le style élégant, en un mot la philosophie populaire. Optimisme béat et naïf, croyance en la bonté de Dieu, recherche des causes finales poussée jusqu'à l'absurde, admiration des merveilles de la nature, combinées toutes par Dieu en vue de l'homme, attendrissement sentimental devant la moralité humaine, conviction que chaque individu humain se perfectionnera indéfiniment dans la vie de l'au-delà, tels étaient les articles courants de cette production ; on traduisait et on lisait avec admiration Locke, les moralistes écossais et Reid ; Sulzer (1720-1779) enseignait dans son *Esthétique* que c'est grâce aux progrès de la raison que Milton avait dépassé Homère, et que Pope était supérieur à Lucrèce ; Platner (1744-1818) faisait dépendre le bonheur et la vertu, d'ailleurs inséparables, du progrès des lumières. Certains enseignaient l'empirisme de Locke et de Condillac, comme Irving (1728-1801), Tiedemann (1748-1803) ou Tetens (1736-1805) ; mais celui-ci, dans ses *Essais philosophiques* (1777), semble avoir déjà subi l'influence de la *Dissertation* de Kant, puisqu'il pense que la synthèse des idées simples qui forment une idée complexe n'est pas une simple collection, mais qu'il y faut une « activité spontanée par laquelle cette liaison a été produite ».

Au reste cette philosophie, assez frivole, bien qu'eudémoniste en morale, évite toujours le matérialisme. Lamettrie,

malgré son long séjour à l'Académie de Berlin, n'a aucune influence ; son caractère foncier, c'est d'être un humanisme qui rapporte au bonheur et à l'intérêt de l'homme toutes les recherches philosophiques. Basedow (1723-1790) ne disait-il pas que l'existence de Dieu était suffisamment prouvée, si cette croyance apaise notre cœur, nous donne l'espoir de l'immortalité et entretient la charité ? Il nous fait penser, comme tant d'autres hommes de cette époque, à ces pragmatistes américains qui jugent à leurs fruits les vérités religieuses.

La plupart de ces traits se trouvent réunis en Moïse Mendelssohn, le grand philosophe de l'*Aufklärung ;* disciple à la fois de Locke et de Leibniz, il sait tempérer le rationalisme du dernier. Le sens commun reste en dernier ressort le juge des égarements de la raison ; les systèmes philosophiques, comme l'idéalisme ou le spinozisme, ne sont arrivés qu'à des absurdités en voulant s'appuyer sur la pure raison. Seul le sens immédiat est infaillible, qu'il s'agisse de la sensation extérieure ou du sens par lequel nous jugeons la beauté et la moralité. Aussi, dans les questions purement métaphysiques qui n'offrent pas à l'homme d'intérêt pratique, on ne peut guère espérer de solution ; le spiritualiste ne sait certes pas comment l'âme agit sur le corps ; mais « le matérialiste peut-il mieux comprendre comment la matière agit sur la matière ? » En revanche, dans toutes les questions métaphysiques qui concernent le bonheur de l'homme, il n'entend pas s'en tenir à des probabilités. S'il est prêt à admettre avec Lambert que, « en mathématiques, on ne trouve aucun exemple permettant de conclure des concepts à la réalité », en revanche, lorsqu'il s'agit de la simplicité et de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, la dialectique des concepts lui paraît

avoir assez de force probante. Ainsi la simplicité de l'âme est déduite de l'unité de la représentation. Il admet la preuve ontologique de l'existence de Dieu : l'être parfait n'est en effet ni impossible, puisque son concept ne renferme pas de contradictions, ni simplement possible, puisque, dans ce cas, son existence dépendrait d'un autre être ; il est donc réel. L'âme est immortelle, parce que tout changement dans la nature est graduel ; or l'anéantissement d'une substance doit avoir lieu en un moment ; l'anéantissement ne peut donc être un phénomène naturel, mais seulement un miracle. On voit ce que Mendelssohn sauve de la métaphysique ; c'est essentiellement ce que Kant en retiendra pour le soumettre à la critique.

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE KANTIENNE

Nous exposerons le système de Kant (1724-1804) sous la forme achevée qu'il a reçue dans les trois *Critiques*. Parti du dogmatisme de Wolff, il s'est formé très lentement. Pourtant on voit déjà dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755) l'influence de Newton ; on saisit son hostilité à la métaphysique dans les *Rêves d'un Visionnaire* (1766) où il assimile les affirmations transcendantes du métaphysicien aux rêves de l'illuministe Swedenborg ; enfin, une des parties fondamentales de la critique, l'Esthétique transcendentale, est exposée dans la *Dissertation sur les formes et les principes du monde sensible et intelligible* en 1770.

L'œuvre de Kant n'est pas liée à un mouvement d'idées spécifiquement allemand. Par son époque et par ses tendances, il est bien de ces générations du XVIIIe siècle où l'humanisme de la Renaissance et le « libertinage » du XVIIe siècle s'étaient transformés en un culte de la science positive et en aspirations humanitaires. Rien en son œuvre pas plus que dans celle de Herder, son contemporain un peu plus jeune, ne fait pressentir l'idée de la mission providentielle du peuple allemand. Newton, Hume, Rousseau, voilà les esprits libres et affranchis au contact desquels

il a réagi ; c'est en méditant avec eux qu'il a renversé le dogmatisme de Wolff et qu'il a construit son idéalisme critique.

De Newton, il a reçu l'idée de la science mathématique de la nature ; la science est devenue chez lui la recherche des lois mathématiquement exprimables, à l'exclusion de la recherche des êtres et des causes, telle qu'elle était encore chez Descartes. D'une part, il est impossible de déduire les lois de la nature de purs concepts, et il faut prendre pour guide l'expérience ; mais, d'autre part, il est possible d'aboutir à des lois nécessaires qui nous permettent de prédire avec rigueur les phénomènes à venir. C'est ce contraste entre le caractère contingent, accidentel, des expériences qui se succèdent, et la nécessité des lois qui est un des motifs fondamentaux de la pensée de Kant.

Hume l'a « réveillé de son sommeil dogmatique ». Hume avait voulu être le Newton de l'esprit humain ; il avait cherché à découvrir les lois universelles suivant lesquelles s'agrègent et se combinent les impressions élémentaires en lesquelles se décompose l'esprit. Il avait expliqué, par ces combinaisons d'impressions élémentaires, l'apparence de permanence substantielle que présente le moi. Enfin et surtout, il avait montré que la croyance commune que tel effet suit telle cause ne peut être appuyée sur la considération de la cause, puisque la cause, si soigneusement examinée qu'elle soit, ne nous révèle en elle aucun pouvoir de produire son effet ; et, si l'expérience ne nous faisait connaître cet effet, il ne pourrait jamais être prévu *a priori*. Il faut donc que la croyance à la liaison entre la cause et l'effet repose sur une liaison purement subjective entre l'idée du phénomène que nous considérons comme une cause et celle du phénomène qui nous paraît être son effet ;

et cette liaison dérive de l'expérience répétée de la succession des deux phénomènes qui produit en nous l'habitude d'évoquer l'idée du second lorsque le premier se présente. Scepticisme singulièrement troublant, puisqu'il fait reposer sur le phénomène accidentel de l'habitude toute notre croyance au déterminisme naturel, mais singulièrement fort, puisqu'il est appuyé sur une analyse précise et exacte de ce que l'expérience nous permet de constater dans un rapport entre une cause et son effet.

Rousseau, enfin, lui donne le sentiment de la certitude de la conscience morale, immédiatement perçue, point inébranlable qu'aucun scepticisme ne peut atteindre.

Mais, chez lui, la science newtonienne ne reste pas une méthode de recherche ; le scepticisme de Hume ne s'arrête pas au doute ; l'innéisme moral de Rousseau ne se contente pas d'effusions lyriques. Ces démarches de l'esprit l'intéressent non pas en ce qu'elles ont d'humain, mais uniquement en ce qu'elles peuvent lui apprendre de la réalité. Que doit être la réalité, si elle est l'objet de la science mathématique de la nature ? Que doit être la réalité, si la liaison entre la cause et l'effet est de nature synthétique, de telle manière que la notion de la cause ne renferme pas en elle la notion de son effet ? Que doit être la réalité si une loi morale absolue est gravée au fond du cœur de l'homme ? Et ainsi la science newtonienne, la spéculation de Hume et le lyrisme de Rousseau deviennent chez lui des instruments de recherche métaphysique.

Entre la science newtonienne et le scepticisme de Hume, il aperçoit d'une part un accord, d'autre part une divergence : un accord, car si, dans la loi de l'attraction, l'on considère le rapport qui lie la grandeur et la distance des masses à leur attraction, la considération de cette grandeur

et de cette distance prise en elle-même et avant toute expérience n'aurait pu par aucun moyen nous faire prévoir *a priori* qu'elles s'attirent en raison inverse du carré de cette distance. Il est donc vrai, pour Newton comme pour Hume, que le lien de cause à effet est synthétique. Il y a aussi une divergence, s'il est vrai que cette loi d'attraction doive être considérée comme universelle et nécessaire, donc comme exprimant une réalité objective, tandis que Hume ne peut admettre d'autre nécessité que la contrainte purement accidentelle et subjective de l'habitude. Mais, si la science a raison contre Hume, quelles sont donc ces singulières propositions dont l'esprit affirme la nécessité, sans qu'il puisse saisir aucun lien analytique entre leur sujet et leur prédicat ? Cette nécessité ne peut leur venir de l'expérience qui donne seulement des liaisons contingentes. Elle est donc connue *a priori* avant toute expérience, et les lois de la nature impliquent ainsi des jugements synthétiques *a priori*. Ces jugements sont certains, puisque la science est un fait. Les conditions de leur possibilité seront donc les conditions mêmes de la réalité en tant qu'elle fait l'objet de la science.

Là est le stimulant de la critique de Kant. Elle ne consiste nullement à mettre à l'épreuve la validité de ces jugements eux-mêmes, puisqu'ils sont nos points de départ (et en ce sens la critique kantienne est d'inspiration toute différente de ce qu'on appelle aujourd'hui la critique des sciences) ; elle est une critique, en ce qu'elle se sert de ces jugements comme moyens de discerner la réalité qu'ils supposent.

Et nous arrivons ainsi au trait fondamental de la révolution critique. La question n'est plus : Que sont les choses ? mais : à quelles conditions doivent satisfaire les choses

pour que la valeur de la science, les valeurs morales, esthétiques ou religieuses soient justifiées ? L'esprit n'arrive pas au contact des choses, comme chez un Bacon ou chez un Descartes, dépouillé de tout jugement, dans un état réceptif, prêt à s'infléchir selon les données de l'intuition et de l'expérience. Il y arrive avec sa science, sa morale, son art, sa religion, et il exige en quelque manière du réel qu'il soit conforme à ces valeurs. Le travail philosophique consiste à détailler ces exigences, et c'est pourquoi il est tout entier *a priori*, déduisant de nos jugements sur le réel les conditions à imposer à la réalité pour que les jugements soient valides.

Y aurait-il donc, dans la critique kantienne, un inévitable cercle vicieux ? Car les jugements ne paraissent valables, c'est-à-dire conformes à la réalité, que parce que l'on se forge une réalité conforme à ces jugements. Le criticisme va-t-il donc transformer la réalité en un monde de fantômes où l'esprit n'atteindra que ses propres créations ?

La pensée de Kant dépasse beaucoup cette sophistique grossière et cette espèce de « protagorisme » dont on lui fait si couramment grief. Il veut au contraire distinguer ce qui, dans les exigences de la raison, est admissible et ce qui ne l'est pas ; il veut assigner le point à partir duquel la raison ne saurait plus engendrer que des illusions. De plus, si les jugements scientifiques, le jugement moral, le jugement esthétique, déterminent tous une réalité, cette réalité est bien loin, en chaque cas, d'avoir la même valeur et, pour ainsi dire, le même degré. La loi morale nous met en contact direct avec la réalité absolue ; le jugement scientifique nous fait connaître la réalité objective des phénomènes ; le jugement esthétique nous indique les règles nécessaires,

mais toutes subjectives suivant lesquelles nous les groupons. Ainsi la critique est un effort constant pour déterminer dans quelles limites l'usage de nos facultés de connaître est légitime.

Seulement, le résultat de cette entreprise ne dépend pas, selon Kant, du tâtonnement de l'expérience. Ce n'est point en exerçant nos facultés que nous connaîtrons leurs bornes ; cette détermination doit se faire *a priori*. Là est le trait essentiel du kantisme ; là est le fond de cette révolution « copernicienne » que Kant se flatte d'avoir introduite en philosophie. Laissez le soleil errer au milieu des autres planètes et la terre immobile ; il n'y aura pas de fin aux complications que vous devrez introduire pour rendre compte du mouvement des planètes ; immobilisez le soleil et tous les mouvements s'ordonnent d'une manière simple. De même laissez vaguer l'esprit à travers les objets en considérant ces objets comme des réalités antérieures à l'esprit et que l'esprit découvre par l'expérience sensible ; la connaissance n'aura pas alors de borne assignable ; extérieure aux objets, elle pourra à la rigueur percevoir des successions et des simultanéités, mais n'aura aucun moyen d'en connaître les liaisons nécessaires ; de ce réalisme naîtra nécessairement un scepticisme comme celui de Hume qui rapporte à l'habitude toutes les liaisons nécessaires que nous croyons voir entre les objets. Au contraire, immobilisez l'esprit, et considérez les objets non plus comme des choses en soi, mais comme des objets de connaissance, et soumis par conséquent aux lois de la connaissance, à peu près comme le monde des nombres est soumis aux conventions et axiomes premiers qui l'ont engendré ; les lois des choses seront alors les lois mêmes de la connaissance, et l'esprit percevra dans les choses les liaisons qu'il y aura mises.

Un objet peut-il exister pour nous s'il n'est pas objet de connaissance actuelle ou de connaissance possible ? Évidemment non ; dès lors, il suffira de dégager les lois de la connaissance pour savoir à quelles conditions un objet est possible pour nous.

De là ressort le sens véritable de l'apriorisme kantien. La connaissance *a priori* n'est pas une connaissance antérieure à l'expérience ; mais c'est la connaissance que, immanentes à l'expérience et en constituant pour ainsi dire le fond, il y a des conditions fixes sans lesquelles l'objet ne saurait être un objet pour nous.

Dès lors, il n'y a en aucune façon dans le kantisme le cercle vicieux que l'on s'est plu à y voir. La science physique implique l'affirmation de liaisons nécessaires entre les phénomènes ; si Kant partait de là pour démontrer que ces liaisons nécessaires existent, il y aurait cercle. Mais tout autre est sa marche ; il s'efforce de montrer que la perception commune des objets exige déjà que ces objets soient soumis au principe de causalité ; ce sont alors les conditions mêmes de la perception qui font que la science trouve devant elle des objets assimilables par elles. C'est parce que l'objet doit être tel, qu'il peut être objet de science ; et ce n'est pas, du moins dans l'intention de Kant, pour que l'objet soit objet de science qu'on le construit tel ou tel.

Pour que la démonstration soit valable, il faut donc bien qu'elle considère la perception commune antérieure à toute connaissance scientifique et qu'elle trouve en elle les raisons premières de la valeur de cette connaissance. C'est l'objet propre de toute la première moitié de la *Critique de la Raison Pure* (1781).

A. — La Raison Théorique.

Déjà bien avant Kant, l'on s'était rendu compte que la perception d'un objet implique, outre l'impression sensible, une certaine activité d'ordre intellectuel. La perception d'un morceau de cire est, selon Descartes, une « inspection de l'esprit », plus encore qu'une sensation. Mais l'analyse que l'on tentait était d'ordre psychologique : l'impression sensible était un fait psychologique, ayant son existence à part, auquel se surajoutait un autre fait psychologique, isolable pour la conscience, celui de la perception simultanée ou successive de ces impressions. Il est bien certain que toute la thèse de Kant repose sur la nécessité d'un apport de l'entendement à la perception ; mais il n'est pas moins certain que son analyse est toute différente d'une analyse psychologique. Les éléments que Kant distingue dans la perception ne sont pas, pris isolément, des faits de conscience ; c'est par leur réunion seule que le fait de conscience existe ; son analyse est non psychologique, mais métaphysique ; elle dissout le fait de conscience non pas en d'autres faits de conscience plus simples, mais en des éléments qui, combinés entre eux, reproduiront le fait de conscience.

La philosophie allemande (nous aurons de plus en plus l'occasion de nous en apercevoir) croit à une sorte de vertu créatrice de la synthèse ; deux éléments simples mis en relation l'un avec l'autre non seulement se modifient l'un l'autre, mais créent par leur liaison un tout absolument original. Il n'est pas étonnant que la contre-épreuve de l'analyse donne le résultat inverse, et que l'on ne puisse

plus retrouver dans les éléments une fois isolés le caractère original du tout.

Il en est bien ainsi dans la perception des objets ; si l'on considère l'impression sensible non pas comme événement psychologique, mais en soi, dans sa pureté, et, pour ainsi dire, dans son idée, il faudra faire abstraction de toute perception synthétique de ses parties ; et alors elle sera pur et simple éparpillement sans aucune unité ; dès que vous essayez d'en prendre conscience, vous en liez les parties ; et elle est bien alors un phénomène de conscience, mais elle n'est plus purement et simplement impression sensible ; elle est donc en elle-même pure diversité.

Inversement, si l'on considère l'activité intellectuelle en exercice, elle nous apparaîtra comme la synthèse d'une diversité ; mais cette diversité, elle l'a empruntée à l'impression sensible ; elle ne fait pas partie de son essence, de son idée ; l'entendement est en lui-même une pure faculté de liaison, une unité sans diversité, et, comme tel, il est pour ainsi dire au-dessous de la conscience. Les deux termes de cette analyse, abstraits et incomplets en eux-mêmes, s'appellent et se désirent en quelque sorte pour produire, fécondés l'un par l'autre, le tout de la perception consciente.

L'Esthétique transcendentale envisage le premier de ces deux termes. La diversité sensible, lorsqu'elle est appréhendée par la conscience, l'est nécessairement sous la forme d'impressions juxtaposées dans l'espace lorsqu'il s'agit des sens extérieurs, et dans le temps lorsqu'il s'agit du sens intérieur. L'espace et le temps qui sont, eux aussi, pris en eux-mêmes et à part de l'unité qu'y introduit la synthèse de l'entendement, une pure diversité sans unité, sont donc les formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire les condi-

tions nécessaires sous lesquelles nous apparaît une diversité sensible. Dira-t-on que l'espace est une notion de l'entendement plutôt qu'une forme de la sensibilité ? Car chaque point n'y est-il pas défini par un rapport, à savoir par la distance à trois axes de repère ? Ce serait méconnaître que des rapports de distance ne suffisent pas à déterminer les propriétés de l'espace. Par exemple les rapports de distance entre les points de chacun de deux objets symétriques, comme les deux mains, sont identiques, sans que les deux mains soient identiques pour l'intuition et superposables. L'espace est donc bien l'objet d'une intuition sensible comme le temps.

Insistons sur la portée des conclusions de l'Esthétique transcendentale. La juxtaposition des objets dans l'espace et leur succession dans le temps n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes, mais dérivent d'une propriété de la sensibilité humaine ; en soi, il n'y a ni juxtaposition ni succession. Cette conclusion de la critique, pour être pénétrée à fond, doit être confrontée avec celles des métaphysiques antérieures qui, à leur manière aussi, excluaient de l'absolu l'espace et le temps, en faisant de l'absolu un être simple et éternel. Seulement, chez les platoniciens, le temps était un temps qualitatif, « une image mobile de l'éternité », une force active qui donnait à chaque mouvement la durée convenable dans l'harmonie de l'univers ; de même, dans le monde fini et limité, l'espace est conçu comme une force active dont les lieux ont des propriétés différentes et sont destinés à loger des corps différents. L'espace et le temps, ainsi compris, incitaient donc l'esprit à les dépasser pour remonter du sensible à l'intelligible. Au contraire l'espace et le temps kantiens sont l'espace et le temps homogènes, considérés en géométrie et en

mécanique ; ils sont vides et inertes, pures possibilités de mesure et de localisation, et ils ont perdu, en quelque sorte, toute force de propension vers l'absolu. Ils restent donc de pures formes, inexplicables et inexpliquées, dans lesquelles viennent se ranger nos intuitions sensibles. Ils détachent en quelque sorte, décidément et définitivement, la connaissance sensible de l'absolu.

L'impression sensible, avec ses formes *a priori* du temps et de l'espace, résulte de la manière dont nous sommes affectés. Loin de nous faire connaître des objets, elle n'est même pas une connaissance, elle n'est même pas un phénomène de conscience. Pour qu'elle le devienne, ses éléments divers doivent être liés en un seul acte de conscience ; car la synthèse de la diversité des impressions sensibles qui fait que ces impressions nous apparaissent groupées en objets, et ces objets en univers, n'est pas inhérente aux impressions elles-mêmes ; d'elles-mêmes elles ne sont qu'une poussière sans aucun lien. C'est la conscience seule qui, en les percevant successivement, les agrège et les relie entre elles.

Mais de simples affections de la sensibilité, même liées en une seule conscience, ne sauraient, pour autant, constituer des objets ; elles restent des manières d'être subjectives, et l'on ne voit pas encore par quelle sorte de magie ces couleurs, ces sons peuvent s'opposer à nous pour se transmuer en un monde extérieur et objectif.

Cette magie, c'est celle de l' « unité synthétique de l'aperception ». Autre chose est de percevoir l'une après l'autre nos affections en un ordre successif ; autre chose de connaître que ce qui les relie, c'est l'unité d'un même acte de conscience, d'un « je pense » qui se répète toujours, identique et immuable, à travers toute la série. Pour que

mes impressions m'apparaissent comme miennes, il faut que je les unifie et que je les groupe, puisqu'elles sont en elles-mêmes dépourvues d'unité. Or des impressions qui se succèdent ne sont pas encore des impressions qui s'unissent. La perception d'une ligne n'est pas la perception des divers points de la ligne ; pour la percevoir, il faut d'abord la tirer, c'est-à-dire unir, d'une certaine manière, par un acte synthétique de la pensée, la diversité de l'intuition spatiale. La connaissance ne saurait consister à recevoir le donné d'une manière purement passive ; c'est l'entendement, c'est-à-dire la faculté de lier les impressions par l'unité du « je pense » qui constitue les connaissances.

Mais il faut se garder de le comprendre au sens psychologique comme si la sensibilité nous donnait d'abord des objets, que l'entendement élabore ensuite en concepts. Le psychologue place l'homme au milieu d'un monde d'objets donnés. La critique de la connaissance se place en deçà, et cherche comment des objets peuvent nous être donnés. Aussi les mots entendement et sensibilité, qui chez les psychologues désignent des facultés qui s'exercent sur des objets donnés, prennent ici une valeur entièrement nouvelle. Ce sont des facultés dont l'observation intérieure est capable de saisir non l'action elle-même, mais seulement les produits, à savoir les objets donnés. L'illusion du réaliste consiste à prendre ces produits comme des points de départ, des données brutales, impossibles à analyser. Le critique, au contraire, retrouvera par analyse, en deçà de la conscience, le jeu des facultés dont ils sont issus.

Il y a une parenté beaucoup plus intime (et cette remarque est d'importance pour comprendre le développement ultérieur de la philosophie allemande) entre la critique et la métaphysique platonicienne qu'entre cette même critique

et la psychologie. De même que Platon, dans le *Timée*, se place en deçà du monde sensible donné, de même qu'il en saisit les conditions dans l'action d'un être intelligent qui introduit des rapports fixes et ordonnés dans le désordre primitif et amène les choses du désordre à l'ordre, de même, chez Kant, les objets sont conçus comme le produit de l'entendement introduisant des liaisons régulières et ordonnées dans l'éparpillement sans loi du divers de la sensibilité. Seulement le kantisme est une transposition critique de cette métaphysique : les objets sont les objets de notre connaissance ; la diversité sans liaison est une affection de notre sensibilité ; c'est donc dans l'intimité du moi que doit se transporter cette activité démiurgique qui fait l'unité des objets. Et c'est là sans doute une transformation radicale ; car cette démiurgie que la métaphysique nous présentait comme une sorte de mythe, un récit vraisemblable, va devenir une nécessité rigoureuse. En effet c'est une vérité analytique que mes objets de connaissance sont miens ; et c'est de cette vérité analytique que découle nécessairement la supposition d'une unité synthétique de l'aperception qui constitue ces objets en liant la diversité de nos affections. Pourtant il reste que ce moi et cette unité synthétique ne sont pas le moi empirique ni l'activité intellectuelle connue par la conscience, mais sont « transcendentaux », c'est-à-dire conditions nécessaires du donné.

Il en résulte aussi naturellement que ce moi qui pense n'est pas du tout la personne individuelle, concrète, celle qui, dans l'effort intellectuel, réagit par tout son être et arrive à saisir progressivement les choses. Ce moi est un moi universel qui agit toujours en tous d'une manière égale à lui-même et ne trouve, pour ainsi dire, aucune résistance à son action ; c'est parce qu'il a ordonné toutes

choses que nous, individus, nous pouvons saisir dans les choses les liaisons qu'il y a mises. Notre acte empirique de comprendre les choses implique notre acte transcendental de les lier. Le moi empirique, individuel, passager, enveloppe en lui le moi transcendental.

Il ne peut entrer dans notre plan d'expliquer dans le détail l'activité de ce moi transcendental, et comment, de la liaison qu'il opère entre les éléments divers de l'intuition sensible, naissent les conditions *a priori* auxquelles sont soumis les objets à notre expérience ; la théorie des « catégories », c'est-à-dire des concepts primitifs, selon lesquels l'entendement opère cette liaison, n'est pas d'ailleurs la partie la plus forte de la critique.

Il faut dire un mot cependant de la difficulté qui naît pour Kant de la distinction si tranchée qu'il a admise entre l'entendement et la sensibilité ; il avait admis, avec tous les adversaires de Wolff, l'originalité irréductible de la donnée sensible ; il y a dans l'impression sensible quelque chose de direct et d'immédiat qui peut être simplement éprouvé et jamais pensé. Ce dualisme, s'il était rigoureux, aboutirait au scepticisme ; car si les données de l'intuition sensible ne peuvent conduire à aucune affirmation universelle et nécessaire, et si, d'autre part, l'entendement, en liant ses concepts, reste isolé de la réalité donnée, aucune certitude, aucune science n'est possible. Kant en eut le sentiment très vif en lisant la traduction allemande des *Essais* de Hume, et tout ce que nous venons d'exposer a précisément pour but de montrer l'union du concept et de l'intuition. Mais la dualité n'en subsistait pas moins : le concept pur et l'intuition sensible sont tout à fait hétérogènes. Comment donc peut-on appliquer des concepts aux intuitions ? Car il ne peut y avoir dans l'intuition

aucune image d'un concept ; l'idéalisme platonicien qui voyait dans les choses des images des Idées est complètement exclu ; le concept de causalité, par exemple, est celui d'un lien nécessaire entre la cause et l'effet ; l'intuition nous donne une succession de phénomènes ; jamais cette succession perçue dans l'intuition ne pourra être une image du lien pensé dans le concept. Cette difficulté risquait donc de ramener au sein de son propre système les inconvénients qu'il avait voulu écarter. Il en demande la solution à l'imagination, faculté intermédiaire entre l'entendement et l'intuition, qui construit les schèmes. Ainsi, pour percevoir une quantité dans l'intuition, j'en compte ou j'en additionne successivement les parties ; le nombre est le schème qui n'est ni la notion pure de quantité ni l'intuition spatiale d'un quantum, mais la règle selon laquelle je lie successivement les parties de l'intuition. Pour percevoir un lien causal, je me représente des phénomènes successifs liés l'un à l'autre selon une règle. D'une manière générale, c'est en liant les différents moments du temps, forme *a priori* du sens intérieur, que le moi arrive à trouver dans l'intuition sensible un objet à son concept.

La dualité de la sensibilité et de l'entendement impliquait donc un problème difficile que Kant n'a sans doute pas résolu complètement.

C'est pourtant sur cette dualité que se fonde un des aspects les plus connus de la philosophie de Kant, son phénoménisme. En effet, si nos concepts ne peuvent trouver d'objet que dans l'intuition sensible, et si l'intuition nous donne non pas l'image d'une chose, mais une simple manière d'être de notre sensibilité, il s'ensuit que nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement des phénomènes ; sans doute, pour provo-

quer cette affection, il a fallu l'action d'une chose en soi ; mais cette chose en soi est un terme inconnu qui peut être l'objet d'une pensée (noumène), mais non pas d'une connaissance. Il s'ensuit aussi que toutes nos sciences, non moins que notre perception commune, n'ont trait qu'aux phénomènes ; en particulier, le déterminisme causal, avec ses lois nécessaires, doit être considéré comme une affirmation relative aux phénomènes et non à la réalité profonde ; aucune extension de nos affirmations *a priori* n'est possible en dehors du phénomène. Non que Kant soit un idéaliste au sens de Berkeley, reproche dont il s'est défendu avec quelque irritation dans la seconde édition de la *Critique* ; son système est un « réalisme empirique », puisque la réalité objective des phénomènes est garantie par l'universalité et la nécessité des règles qu'ils suivent dans leur cours ; mais c'est un « idéalisme transcendental », parce qu'il nie que les objets de la connaissance soient des « choses en soi » et qu'il admet que l'entendement leur impose *a priori* les conditions auxquelles ils sont des objets.

Il en reste que la *Critique* implique la négation de toute métaphysique dogmatique, c'est-à-dire de toute métaphysique affirmant que nous sommes doués d'une faculté permettant de connaître les choses en soi. Dans la dernière partie de la *Critique* (Dialectique transcendentale), Kant attaque directement cette métaphysique, et, en montrant d'où viennent ses illusions sans cesse renaissantes, nous donne le moyen de nous y soustraire. Partie fort délicate de sa tâche, puisqu'il critique ici les dogmes les plus essentiels de l'*Aufklärung*, dogmes considérés comme base de la vie morale de l'homme.

L'âme d'abord : c'est à tort et par un paralogisme manifeste que, de la succession des phénomènes mentaux donnés

par le sens intime, l'on conclut à une âme une, substantiel
et immortelle. Notre moi est identique à travers les diff
rents moments du temps. Soit ! c'est à condition que
« je pense » se répète, identique à tous les moments, qı
des objets peuvent nous être donnés ; mais c'est un par
logisme de passer de l'unité de cet acte à l'unité ou même
l'existence d'une substance dont il serait l'acte. C'est l'ac
et l'acte seul qui est impliqué dans toute connaissanc
mais la chose dont il est l'acte dépasse la connaissanc
Il ne peut donc y avoir qu'une psychologie empirique,
la psychologie, comme la physique, n'atteint que d
phénomènes.

Le monde, s'il est considéré comme chose en soi, dev
nécessairement être fini ou infini, composé de parti
simples ou bien divisible à l'infini ; la série des changemen
devra se suspendre à une cause libre ou bien remont
sans fin dans la régression à l'infini ; il devra impliquer c
non un être nécessaire. De ces quatre couples d'affirmation
les premiers termes de chaque couple nous présente
un monde fini dans le temps et dans l'espace, compo
d'atomes ayant un nombre déterminé, ayant enfin so
principe dans plusieurs causes libres. A ce monde ferm
et clos s'oppose le monde infini des seconds termes. C
Kant fait voir que la raison, se contredisant elle-mêm
démontre avec une égale facilité les thèses et les ant
thèses. Le principe de la démonstration des thèses, c'e
qu'on ne peut concevoir l'achèvement d'une série infinie
or c'est ce qu'il faudrait pour que l'antithèse fût vraie
par exemple, à un moment donné, il ne peut y avoir e
une éternité écoulée ; car il faudrait que, à ce momen
cette éternité fût achevée, ce qui est incompatible ave
l'idée même d'éternité ; par exemple encore, si nous parton

un effet donné, et si nous remontons de cause en cause
ns jamais nous arrêter à une cause première, l'existence
: cet effet sera manifestement inexplicable. C'est donc
fait que quelque chose est donné qui parle en faveur
:s thèses finitistes. Les antithèses, à leur tour, partant
on pas du donné actuel, mais des termes derniers, des
nites supposées par les thèses, démontrent qu'il est tout
fait contradictoire de supposer de pareilles limites ;
ır exemple, affirmer que le monde a commencé dans
temps, c'est supposer, avant le monde, un temps vide
ont tous les moments sont homogènes et par consé-
ıent également indifférents à l'existence, qui ainsi ne se
oduirait jamais ; ou encore, affirmer une cause première,
est affirmer l'existence d'un phénomène sans cause.

On le voit : l'infinitisme des penseurs de la Renaissance,
un Bruno, qui s'était affermi au XVII[e] siècle avec Des-
rtes, Spinoza et Leibniz, est renvoyé dos à dos avec le
ıitisme, issu de la philosophie antique, auquel s'étaient
tachés les théologiens. Mais ces questions insolubles
nt en même temps des questions qui ne doivent pas se
oser. Elles se sont posées parce que l'on a cru que le monde
ait une chose en soi ; si le monde est un monde de phé-
omènes, nous sortons tout naturellement du dilemme
ıns lequel nous enfermait l'antinomie ; car dans ce cas,
nt que l'intuition sensible nous sera donnée, le moi y
pliquera les catégories de l'entendement. La science
ositive pas plus que le sens commun n'est ni finitiste ni
finitiste ; elle n'est pas finitiste ; car, par exemple, elle
monte toujours, selon la loi de causalité, d'une cause à
ıe cause antécédente : elle n'est pas davantage infinitiste,
qui suppose qu'elle aurait achevé, par une régression à
nfini, la série des causes ; elle se contente d'affirmer

l'universalité de la loi selon laquelle les phénomènes s
succèdent. A la notion illusoire de chose en soi, elle subs
titue la notion positive de loi.

Enfin la théologie rationnelle n'atteint pas l'existenc
de Dieu. La preuve de son existence par la finalité, qu
comptait tant d'amateurs à l'époque de Kant, ne se suffi
pas à elle-même, parce qu'elle démontre tout au plu
l'existence d'un être intelligent et organisateur, non d'u
Dieu créateur et tout-puissant. La preuve cosmologiqu
prétend déduire de la contingence du monde (dont on peu
concevoir sans contradiction qu'il n'existe pas) l'existenc
d'un être nécessaire ; mais elle ne peut prouver que ce
être nécessaire a les attributs de Dieu. Kant pourchass
donc, avec une rigueur particulière, les preuves qui veulen
passer du monde à Dieu ; c'est l'esprit de la dialectiqu
platonico-aristotélicienne, celle qui faisait de la théologi
le couronnement nécessaire de la physique, qui est ic
renié ; et, en cela, Kant rentre dans le grand courant d'idée
de ceux qui avaient réclamé une physique indépendante
La seule preuve qui ait une apparence de raison, c'est l
preuve ontologique, qui part de l'essence de Dieu pou
démontrer son existence ; selon cette preuve, à l'être l
plus réel (ens realissimum), on doit nécessairement, e
par simple analyse de son concept, attribuer l'existence
la lui refuse-t-on ? C'est un attribut dont il est privé, e
l'on ne peut plus dire qu'il soit l'être le plus réel. La ques-
tion en jeu, c'est de savoir si l'existence ajoute quelqu
chose de positif à la notion que nous avons d'un être ; or
qu'un être soit conçu comme existant, ou qu'il soit conçu
comme simplement possible, sa notion reste exactement l
même, et elle n'est ni enrichie dans le premier cas, n
diminuée dans le second. Il en est de même de la notion

de l'être très réel qui, à ne pas exister, ne perdra aucun des attributs positifs qui lui appartiennent. Critique très importante dont il résulte qu'une existence ne saurait jamais être pour nous qu'une donnée (immédiate ou médiate) de l'intuition, et ne peut jamais être conclue d'un concept. C'est étendre, même au cas privilégié de la notion de Dieu, les critiques de Wolff contre la dialectique ; mais c'est aussi, comme nous le verrons, provoquer la naissance d'une dialectique toute nouvelle, celle de Hegel.

C'est là qu'est l'esprit de toute cette critique de la métaphysique ; bannir définitivement les concepts auxquels ne peut correspondre aucune intuition. Notre seule œuvre intellectuelle, c'est d'introduire des rapports nécessaires entre les termes qui nous sont donnés par l'intuition sensible ; nous connaissons des rapports, nous ne connaissons pas à proprement parler de choses ; ces rapports instituent des conditions qui lient les termes les uns aux autres. L'illusion métaphysique consiste à poser un terme inconditionnel comme condition suprême de ces rapports, une substance pensante comme sujet du moi qui établit les rapports, un monde (fini ou infini) qui contient tous les termes entre lesquels un rapport est établi, un Dieu qui contient les données nécessaires de toute réalité possible. Notre raison tente vainement ainsi de passer d'un usage immanent à un usage transcendant, du phénomène à la chose en soi. Effort vain, parce que les conditions *a priori* de la connaissance des objets, qui doivent être la seule règle de la critique, ne nous permettent pas de sortir du domaine du relatif et du conditionné.

B. — La Raison Pratique et le Jugement.

La valeur de la science est sauvegardée ; elle est inséparable des conditions nécessaires de la connaissance des objets ; mais il s'ensuit en même temps qu'elle est relative aux phénomènes. La valeur de la métaphysique est niée, parce qu'elle s'appuie sur une extension illégitime de la connaissance. Mais la question de la valeur de la morale ne se pose point de la même manière. En effet la valeur de la science et celle de la métaphysique avaient à être prouvées ; il n'en est pas de même de la loi morale qui, selon Kant, s'impose à l'homme d'une manière absolue et inconditionnée. Dès lors la *Critique de la Raison Pratique* (1788) n'est pas une critique au même sens que celle de la Raison Pure. Le devoir s'impose comme un fait. Sans doute la science aussi est un fait. Sa certitude n'en est pas moins mise en question par le scepticisme de Hume et doit être prouvée par une analyse approfondie de la perception. Au contraire la question de la certitude n'est pas posée à propos de la loi morale. Aussi, lorsque Kant, suivant le même procédé critique que dans son œuvre précédente, se demande à quelles conditions la loi morale est possible, la réponse à cette question, qui constitue toute la *Critique de la Raison Pratique*, donne dans son intention des affirmations catégoriquement certaines, puisque la réalité de cette loi est d'abord hors de doute.

On s'est longuement étendu sur cette espèce de fanatisme moral de Kant, qui lui venait de la secte des Piétistes, dans laquelle il avait été élevé ; jamais l'extrême rigorisme moral qu'il y avait acquis ne l'abandonna. Il en

résultait une vue assez sombre de la nature humaine dont Schiller montre joliment le contraste avec son humeur naturelle : « Kant a toujours mis en évidence le côté pathologique de l'homme ; c'est ce qui donne à sa philosophie pratique un aspect si morose... Cet esprit gai et jovial n'a pu surmonter certaines impressions de jeunesse. Il y a en lui, comme chez Luther, quelque chose qui rappelle le moine qui a ouvert les portes du cloître, mais n'a pu se débarrasser complètement des vestiges de sa vie passée. » Et en effet il est curieux que l'idée de l'imperfection humaine, l'idée du mal radical qui nous empêche d'atteindre la pureté morale, soit exposée par Kant avec conviction, mais en somme avec froideur, ou du moins avec un lyrisme bien artificiel, comme s'il s'agissait d'habitudes d'esprit dès longtemps enracinées et non pas de croyances réellement vivantes ; cette affirmation tragique que la volonté humaine est gâtée en son fond ne le trouble pas. C'est que, assurément, Kant n'est pas pessimiste de cœur ; bien qu'il ait contribué, plus que personne, à expulser d'Allemagne l'eudémonisme de l'*Aufklärung*, son optimisme foncier lui fait accepter une bonne partie de cette doctrine qu'il relie à la sienne propre, d'une manière qui peut paraître parfois peu logique.

L'idée fondamentale de la philosophie pratique de Kant, c'est que le devoir est commandé à la volonté humaine par une loi, la loi morale, qui émane de la Raison Pure ; en effet le devoir s'impose à l'homme avec une universalité qui est la marque authentique de la Raison ; c'est la même Raison, la faculté de l'universel et de l'inconditionné, que nous avons vu s'embarrasser elle-même à la recherche de la chose en soi et qui, maintenant, dans son usage pratique, se manifeste sous l'aspect d'une loi qui commande l'action.

Obligation morale et rationalité sont donc des idées qui se pénètrent, parce que l'une et l'autre impliquent l'universalité.

On peut demander pourquoi et comment la Raison se présente sous cet aspect pratique ; mais ce serait demander la raison du devoir ; ce serait par conséquent cesser de le considérer comme un absolu. L'aspect pratique de la Raison reste donc, de l'aveu même de Kant, un mystère incompréhensible ; la Critique ne peut pas le déduire, mais elle doit en partir.

Mais la Raison ne pourrait commander telle ou telle fin déterminée, par exemple le bonheur ou la perfection, sans admettre en elle un élément étranger ; car le bonheur ou la perfection d'un être dépendent de sa nature physique et psychologique ; ce ne sont donc pas des fins qui puissent s'imposer universellement. La moralité, dans ses commandements, ne fait nulle acception de la nature individuelle ni même spécifique de l'être à qui elle commande ; elle ne s'adapte jamais aux conditions particulières de l'agent moral ; d'où l'impossibilité des morales du bonheur ou de la perfection que préconisait l'*Aufklärung*. D'une manière générale, la connaissance de la nature nous est inutile pour savoir ce que nous devons faire ; la loi morale n'est ni en harmonie ni en désaccord avec les motifs d'action que notre nature nous inspire ; elle est d'un autre ordre ; elle est un impératif catégorique ou inconditionnel. Dès lors elle ne peut commander autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire le caractère légal ou rationnel de l'action. L'action sera morale lorsque sa maxime pourra, sans contradiction, être transformée en une loi universelle ; il est contradictoire par exemple de transformer en une loi universelle la maxime de ne pas rendre un dépôt à nous confié,

puisque l'universalité de cette maxime anéantirait l'idée même du dépôt.

La loi morale, si elle est absolument obligatoire, nous découvre par là même un des caractères de l'agent moral à qui elle s'adresse, à savoir la liberté. La liberté de l'agent est non pas un postulat, mais bien un corrélatif nécessaire de la loi morale. Si un agent est déterminé avec nécessité par des motifs issus de sa nature, tels que la recherche du bonheur, la loi morale n'a plus de sens. Inversement, si l'agent est libre, il ne peut avoir d'autre loi à son action que la loi définie ci-dessus ; car admettre qu'il fasse entrer dans son action des motifs dérivés de sa propre nature, c'est admettre qu'il est dépendant de cette nature, puisque cette nature s'impose à lui ; or, tous ces motifs ôtés, il ne reste plus que la pure et simple légalité de la maxime de son action.

L'affirmation de la liberté de l'agent moral a une portée métaphysique considérable, parce qu'elle nous ouvre un accès vers le monde des noumènes. En effet, le principe de causalité s'applique avec une rigueur inflexible non seulement à la nature extérieure, mais aux phénomènes mentaux ; il faut donc que l'acte moral, comme fait psychologique, soit lié à ses antécédents par un lien aussi nécessaire que l'éclipse de lune aux siens. Chez un individu donné, l'ensemble de ces antécédents forme le caractère ; tout acte est donc le résultat nécessaire du caractère. Mais ce même acte doit être libre ; la Raison Pratique nous en donne la certitude. La conciliation sera facile, si l'on fait attention au sens du phénoménisme exposé dans la première *Critique*. Le phénomène n'est que la manifestation d'un noumène ; en particulier le caractère qui se manifeste à notre sens intime, notre caractère empirique, n'est que la manifestation

d'un caractère intelligible, d'un noumène, qui n'est pas soumis à la loi de causalité des phénomènes, puisque cette loi a pour condition le temps, et que le temps n'est qu'une affection de notre sensibilité. La Raison théorique admettait déjà la possibilité d'une telle conciliation ; la Raison pratique nous donne la certitude que cette conciliation est réelle. Le phénoménisme de Kant reçoit par là son plein sens ; il fonde non seulement la science, en même temps qu'il détruit la métaphysique ; il fonde aussi la possibilité de la morale. Mais il faut ajouter que la notion que nous avons de notre causalité libre, en tant que noumène, n'étend nullement notre connaissance du monde nouménal ; car nous concevons ce caractère du noumène d'être une cause libre, sans en avoir pour cela l'intuition.

Est-ce là une contradiction, et non pas une conciliation, comme on l'a si souvent reproché à Kant ? Ce serait mal comprendre le sens de son phénoménisme ; la nécessité que nous trouvons dans les phénomènes dépend des conditions de notre connaissance ; dès lors il n'est aucunement contradictoire, il est même nécessaire que l'être en soi, tout à fait indépendant de ces conditions, échappe à cette nécessité. Kant a ruiné la dialectique, d'origine platonicienne au fond, qui devait permettre de passer du monde phénoménal au monde des noumènes, cette dialectique qui considérait le phénomène comme l'image de la chose en soi, et nous apprenait à passer de l'image à son modèle. Il a pensé que la réalité profonde était atteinte non pas par la connaissance, et comme par une sorte d'appendice de la science, mais par l'action et par la vie morale qui sont d'un autre ordre que le savoir. Nous n'atteignons qu'une seule réalité véritable, c'est notre volonté autonome et intemporelle ; à nous contempler, nous ne nous connais-

sons que comme une série de phénomènes, engagée dans le déterminisme universel ; à agir, nous nous posons comme l'être véritable dont ces phénomènes ne sont que la manifestation ; nous disons bien : à agir ; car si nous voulons seulement nous représenter notre action, nous la saisissons à nouveau comme un phénomène résultant nécessairement de ses antécédents.

La réalité est donc liberté et volonté, mais ajoutons : liberté et volonté morales, c'est-à-dire soumises à la Raison. Ce qu'on pourrait appeler le volontarisme de Kant n'est pas, comme dans certaines doctrines ultérieures, la négation, mais au contraire la confirmation de son rationalisme. Comme agents moraux, nous voulons en effet que nos maximes d'action soient, non pas des règles valables dans la limite de notre individualité ou même des sociétés dont nous faisons partie, mais des lois absolument universelles ; nous voulons donc la loi et la Raison. Tous les motifs qui viennent s'opposer à cette volonté fondamentale, nos désirs et nos passions, par conséquent tout ce qui constitue notre individualité propre, c'est le côté pathologique de notre nature. Jamais on n'a vu un rationalisme moral aussi excessif. Ces désirs, en effet, peuvent s'accorder par leur fin avec le motif moral ; par exemple notre intérêt peut nous conduire à ne pas mentir ; mais, dans ce cas, l'abstention du mensonge n'a aucune valeur morale ; un acte moral n'est pas en effet un acte simplement conforme à la loi morale, mais un acte qui n'a d'autre mobile que l'accomplissement de la loi morale elle-même ; la pureté morale exige l'absence de tout plaisir et de tout désir ; elle exige le détachement de tout ce que l'on peut appeler notre nature, c'est-à-dire de tous les désirs résultant de notre constitution physiologique ou mentale ; la morale

n'a pas à mettre l'harmonie dans notre nature ; elle doit l'expulser. La nature, dans le système de Kant, ne conduit pas plus à la moralité que la physique ne conduit à la métaphysique.

L'on n'a pas manqué de s'amuser ou même de s'indigner d'un pareil rigorisme moral, qui interdit par exemple à une mère de trouver du plaisir à soigner ses enfants. Cette morale ne tend-elle pas à « déraciner » l'homme de son milieu en lui faisant mépriser tous les sentiments naturels qui peuvent le rattacher à ses amis, à sa famille, à sa patrie ? Remarquons pourtant qu'elle lutte contre la lâcheté des adaptations trop faciles. Remarquons aussi qu'elle est plus dénuée d'orgueil qu'il ne pourrait paraître ; car l'acte moral, tel que Kant l'a déduit, n'est pour lui qu'un idéal que l'homme ne peut atteindre ; il n'y a, selon lui, aucun acte dont le motif soit purement moral et désintéressé, aucun acte qui soit accompli seulement par respect pour la loi morale ; par une sorte de péché radical dont les conséquences sont inévitables, la volonté est livrée aux désirs naturels. Et alors la morale kantienne, en ce qu'elle a de vivant et d'efficace, apparaîtra moins comme un idéal abstrait et détaché de la nature que comme un ferment d'inquiétude et de progrès ; loin d'être inhumaine et absurde, elle nous fera sentir l'absurdité foncière des doctrines qui encadrent l'homme dans une tradition ou dans un milieu où il se complaît par inertie et par paresse ; elle nous empêchera de considérer notre nature, notre constitution mentale ou sociale comme une donnée fatale à laquelle nous sommes assujettis ; elle nous interdira d'attendre le progrès comme s'il était une loi immanente à la nature ; elle nous enseignera qu'il ne peut être que le fruit de notre initiative propre et d'une spontanéité radicale

de notre volonté. Notre destinée est notre œuvre, et ce n'est qu'en apparence qu'elle résulte nécessairement des antécédents.

Cette morale est bien de son époque ; elle est d'esprit critique et révolutionnaire. Elle n'attend rien que de l'opposition de ce qui doit être à ce qui est, et elle n'attend rien que de l'initiative personnelle. La loi morale est en effet la loi que l'agent se donne à lui-même, c'est-à-dire qu'il est pleinement autonome. C'est cet agent moral qui s'appelle une personne. Respecter la personne en soi-même aussi bien qu'en autrui, la traiter toujours comme une fin et jamais comme un moyen, c'est donc une autre formule de la loi morale. Sur cette formule s'appuient toutes les théories politiques et juridiques développées dans les *Fondements métaphysiques de la Théorie du Droit* (1799). Les idées de Kant sur ce point se rattachent à la grande tradition libérale et individualiste de Locke, de Montesquieu et de Rousseau. Le respect de la liberté individuelle, l'idée que la loi n'a d'autre raison d'être que d'imposer ce respect, tel est son motif principal ; la contrainte juridique qui respecte toujours l'autonomie et ne porte que sur les actes extérieurs n'a pas d'autre but. Il est à l'antipode de tout réalisme sociologique ; il n'y a, dans la société civile, que des rapports de personne à personne ; par exemple un droit, comme le droit de propriété, implique un rapport juridique non pas entre le propriétaire et la chose possédée, mais entre lui et d'autres personnes qui lui concèdent la possession exclusive de ce qui était d'abord bien commun. La théorie du contrat est aussi significative : le contrat paraît d'abord contraire à la liberté, puisqu'il engage pour l'avenir la volonté des contractants ; il n'en est rien parce que le contrat, comme rapport juridique,

est en quelque manière intemporel ; si, en apparence, il se fait à un moment du temps, en réalité, les volontés des contractants ne sont liées à aucune condition de temps. Sa théorie de l'État, tout inspirée qu'elle soit de Rousseau, présente pourtant des modifications intéressantes qui annoncent l'évolution ultérieure de la philosophie politique en Allemagne ; sans doute la société repose sur un contrat originaire ; mais ce contrat est non pas un fait historique, mais une simple idée de la raison, qui exprime la nécessité d'un accord entre le législateur et la volonté générale du peuple ; puisque le contrat indique plutôt un idéal et un devoir qu'un fait, il ne peut être déchiré, et la résistance du peuple à l'État est toujours illégitime ; c'est par des réformes et non par des révolutions qu'il faut améliorer l'État.

Son projet *Pour la Paix perpétuelle* (1795) est inspiré par les mêmes idées juridiques. Ce n'est point d'un progrès spontané qu'il attend cette paix, mais de l'établissement de rapports juridiques entre les États ; de l'autonomie de la personne humaine, il déduit que, « aucun État indépendant ne peut être acquis par un autre État par héritage, échange, achat, ou don », c'est-à-dire traité comme une chose, et qu'aucun État ne doit se mêler, par la violence, du gouvernement d'un autre État. Dans la guerre elle-même, un État ne peut se permettre des actes d'hostilité tels que l'assassinat, l'empoisonnement, l'instigation à la trahison, qui rendraient impossible toute confiance réciproque dans la paix à venir. Mais pour que ces résultats soient acquis, il est besoin d'une réforme intérieure de chaque État ; leur constitution doit être républicaine ; c'est la seule constitution pleinement juridique et qui, seule, rend l'État autonome ; ainsi pourra se constituer une société des nations

(civitas gentium), qui n'est qu'une fédération d'États libres s'entendant pour une alliance perpétuelle. On aperçoit la méthode kantienne en matière sociale : laisser de côté toute observation et toute induction historiques pour déterminer *a priori* les conditions d'un idéal à réaliser. Méthode idéaliste, qui trace les cadres nécessaires de notre action ; méthode nécessaire, dans la mesure où il est vrai que l'action insère quelque chose de nouveau dans les choses et n'est pas un produit brut de la fatalité et du hasard ; méthode nécessaire encore, si le devoir ne se présente pas comme une possibilité parmi d'autres, mais comme ce qui doit être réalisé.

Par ses caractères profonds, la morale kantienne devait se trouver en conflit avec la religion ; elle sépare radicalement l'homme de sa propre individualité psychologique ; elle le sépare aussi de son milieu social et historique ; ce que l'homme doit faire n'implique pas la connaissance de ce qu'il a été et de ce qu'il sera, même pas la connaissance de ce qu'il est. C'est au contraire le trait propre de la religion chrétienne de subordonner l'activité de l'homme à l'histoire de l'humanité ; l'origine de l'homme, sa chute et sa rédemption sont les étapes d'un drame qui nous dépasse et dans lequel notre vie vient s'insérer ; l'individu, au lieu d'être isolé en face de l'absolu de la loi, comme dans le kantisme, s'épanouit dans un milieu qui lui est antérieur et qui lui survivra. L'attitude de Kant vis-à-vis de la Religion n'est pourtant rien moins que négative. Il abandonne, bien entendu, la religion naturelle sous la forme qu'elle avait prise au XVIIIe siècle, et sa Dialectique transcendentale marque en Allemagne le glas de cette religion ; mais c'est pour retrouver les mêmes croyances, en les fondant cette fois sur l'existence de la moralité.

Jusqu'ici nous n'avons guère parlé de la nature (qui désigne d'une manière générale tout le déterminisme extérieur et plus particulièrement les désirs résultant de notre constitution) que pour l'opposer à la moralité. Ces rapports d'hostilité entre la nature et la moralité doivent être constatés comme un état de fait, un mal radical inhérent à la volonté humaine, mais ne sont pas une nécessité ; on peut concevoir que la nature s'assouplit peu à peu pour laisser prédominer de plus en plus la volonté morale ; non pas qu'un pareil progrès soit concevable dans la vie actuelle d'un individu ; « la masse du bien et du mal qui appartiennent à notre nature reste toujours la même, et, dans le même individu, ne peut être ni augmentée ni diminuée » (*Conflit des Facultés*, 1798) ; non pas que ce progrès puisse davantage être espéré par une sorte d'évolution naturelle de l'humanité ; ce progrès graduel ne peut donc être que celui de l'individu dans une vie postérieure à la vie terrestre. S'il est vrai que l'idéal moral doit être réalisé, la vie future est donc postulée comme condition de sa réalisation progressive et jamais achevée.

D'autre part on peut concevoir une nature où le bonheur, au lieu de dépendre de conditions étrangères à la moralité, soit toujours en accord avec le degré de la moralité ; bien plus une pareille nature doit être conçue ; l'indifférence ou l'hostilité de la nature doivent cesser, puisque la loi morale est un absolu qui ne doit pas trouver de résistance. Or cette nature n'est pas celle que nous connaissons ; une vie future dans une nature nouvelle et améliorée est donc une seconde fois postulée.

Mais cet accord final entre la nature et la moralité suppose un être tout-puissant qui dépasse les deux et qui soit en même temps l'auteur de la nature et le législateur moral.

L'existence de Dieu est donc le second postulat de la morale.

On voit assez nettement que la religion, chez Kant, concerne uniquement le destin personnel et ultra terrestre de l'individu. Mais il ignore la religion et comme force morale et comme force sociale, comme force morale, puisqu'il ne veut faire entrer aucun sentiment religieux dans les motifs moraux, et comme force sociale, puisque l'histoire de « la victoire du bon principe sur le mauvais et de l'établissement d'un règne de Dieu sur la terre » qu'il retrace dans la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) est soigneusement séparée de l'histoire universelle, et considérée comme l'histoire des progrès que chacun fait en lui-même et dont seul il peut être conscient. L'individualisme religieux vient donc s'ajouter tout naturellement à l'individualisme moral.

En séparant radicalement la vie morale de la nature considérée comme objet des sciences physiques, Kant n'a fait qu'accuser, avec une précision qui n'a pas été égalée, un trait de la culture intellectuelle européenne qui s'affirma avec la science de Galilée et de Newton ; leur science mathématique de la nature a définitivement écarté (d'une façon plus décisive encore que la physique cartésienne) tout ce qui ressemble à l'intervention d'un agent moral dans le domaine de la nature physique. Si donc l'agent moral ne devait pas être assimilé à un simple phénomène physique et englobé dans le déterminisme universel (comme il arriva avec le matérialisme de la fin du XVIIIe siècle), il fallait en faire une réalité spécifique, absolue et sans autre appui que lui-même. Kant, qui avait le sentiment aigu de l'originalité de l'acte moral, fit de cet acte libre l'expression

de la réalité elle-même, tandis qu'il considérait le déterminisme physique comme la loi de nos représentations. Seulement cette vue de l'univers laisse complètement en dehors d'elle les formes de l'être qui, dans la physique antique, étaient destinées à jeter comme un pont entre le monde physique et le monde intelligible, je veux parler des êtres vivants. L'être vivant, en effet, n'est-il pas, dans la nature même, avec l'harmonie de ses organes, la révélation d'un dessein voulu par un artiste intelligent. N'en est-il pas de même de la beauté ? Et l'accord des parties dans le tout qu'elle suppose peut-il dépendre de la rencontre accidentelle des parties ? Or, les tentatives faites pour donner une explication purement mécanique des phénomènes vitaux et faire rentrer la vie dans le domaine de la physique générale semblent avoir échoué à l'époque de Kant. Il voit autour de lui un véritable renouveau de la physiologie ; l'organisme vivant paraît avoir ses lois spécifiques distinctes des lois mécaniques. D'autre part, la solution simpliste qui consistait à ramener le beau au sentiment du plaisir subjectif ne tient pas devant l'étude approfondie que font Winckelmann et Lessing des différentes formes d'art. La continuité, rompue entre la nature et l'esprit, tend donc à se rétablir. La nature se fait à nouveau plastique pour recevoir les influences spirituelles.

De là part un nouveau mouvement d'idées qui ne cessera pas jusqu'à nos jours. Kant en fut le précurseur dans cette admirable *Critique du Jugement* (1790) qui excita l'enthousiasme unanime de ses successeurs, si divisés qu'ils fussent sur ses autres ouvrages. Gœthe, qui se méfiait du philosophe, l'appréciait ainsi :

Je suis redevable à cette œuvre d'une époque de ma vie particulièrement heureuse ; ici je vis se rapprocher mes occupations les

plus disparates ; je vis les produits de l'art et ceux de la nature traités l'un comme l'autre ; le jugement esthétique et le jugement téléologique s'éclairaient réciproquement.

La *Critique du Jugement*, dont la première partie se rapporte aux jugements sur la beauté, et la seconde aux jugements que nous portons sur la finalité dans la nature, forme bien, en effet, dans l'intention de Kant, le lien entre les deux autres *Critiques*. Pourtant il ne faudrait abuser ni des remarques qui précèdent ni des interprétations post-kantiennes pour donner à cette œuvre une portée métaphysique qu'elle n'a pas. D'abord, il est convaincu que les raisons des phénomènes vitaux sont entièrement mécaniques, et il ne veut aucunement renoncer à cette conquête définitive.

Il importe beaucoup de ne pas renoncer au mécanisme de la nature dans ses productions et de ne pas abandonner leur explication ; sans elle, on ne peut acquérir aucune intelligence des choses de la nature.

Il n'est pas moins certain que la connaissance du beau est liée étroitement à un état de sensibilité :

Je dois sentir immédiatement le plaisir en me représentant le beau, et aucun argument ne peut me l'imposer.

C'est, en effet, que les deux premières *Critiques* ont indiqué d'une manière complète tous les caractères qui appartiennent aux choses, leurs caractères constitutifs, le déterminisme dans le monde phénoménal, et la liberté nouménale, l'un appuyé sur les conditions auxquelles des objets existent pour nous, l'autre sur la loi morale ; mais la beauté et l'organisation ne sont pas des conditions *a priori* des choses ; ils ne les constituent pas.

Il n'en est pas moins vrai que lorsque nous jugeons un

objet beau, nous prétendons qu'il doit plaire à tous les gens de goût et que notre jugement a une valeur universelle. Il n'en est pas moins vrai aussi que, dans un organisme, nous déterminons les parties par leur rapport au tout et par leur rôle dans le tout. L'objet propre de la troisième *Critique* est de montrer que ces deux jugements, esthétique et téléologique, dérivent nécessairement des conditions subjectives de l'exercice de notre faculté de juger.

Insistons sur le second de ces jugements. Il ne suffit pas, pour constituer la science, de percevoir les phénomènes les uns après les autres selon l'enchaînement des catégories. La science est essentiellement systématique ; elle implique par conséquent une certaine constance dans les formes des êtres et, entre ces formes constantes, une certaine continuité qui permet de les classer ; elle suppose que des lois diverses peuvent s'unifier en un petit nombre de principes, dont le modèle est l'attraction newtonienne unissant les lois de Képler et celles de Galilée. Or le pur et simple mécanisme, établi par la première *Critique*, serait parfaitement compatible avec une inconstance des formes et un désordre tels que cette connaissance fût impossible. Si nous pouvons juger, c'est-à-dire remonter des faits à un système, nous devons donc imaginer que le mécanisme est subordonné à la finalité et que l'univers a pour cause un entendement qui l'a créé tel que notre science fût possible. Cette finalité est plus particulièrement saisissable chez les êtres vivants où le tout détermine les parties ; mais si elle est la définition même de l'être vivant, il faut dire que Kant tend à considérer l'univers entier comme un vivant, préludant ainsi à la philosophie de la nature.

Pourtant la troisième *Critique* n'est pas une métaphysique, bien qu'elle l'annonce ; car il était difficile de s'en tenir

rigoureusement au point de vue de Kant ; à moins d'admettre que la liaison entre les exigences de nos facultés et la réalité soit due au hasard, il fallait reconnaître dans les choses mêmes un principe d'ordre en harmonie avec l'esprit.

Qu'est-ce, enfin, que l'esprit critique ? Comment le kantisme a-t-il été, est-il encore moins une doctrine qu'un ferment spirituel ?

Son affirmation fondamentale, c'est que nous ne connaissons que ce que nous construisons. Vico avait écrit, bien avant Kant, en 1710 : « Nous démontrons les choses géométriques parce que nous les faisons, et, si nous pouvions démontrer les choses physiques, nous les ferions. » Or, cette spontanéité intellectuelle que l'on avait reconnue depuis longtemps dans les constructions du mathématicien, Kant l'étend aux objets de la physique ; les objets qui sont donnés à l'expérience sont eux-mêmes des produits de la construction de l'entendement. Le travail de l'intelligence ne consiste pas à enregistrer des données brutes, comme le prétend l'empirisme ; il ne consiste pas davantage à s'élever de l'intuition sensible à l'intuition rationnelle des essences, comme le prétend le rationalisme cartésien ; il consiste à saisir, dans les lois mêmes de l'entendement, les conditions de la production des objets. Il n'y a pas, dans la connaissance, de choses toutes faites, de données pures ; ce qui, en apparence, est une chose toute faite, est en réalité un produit du moi, qui la construis en la pensant. Donc le travail de l'intelligence ne se surajoute pas à la nature comme s'il s'agissait d'élaborer et de transformer en pensée une nature donnée indépendamment d'elle ; mais ce travail est à la source de la nature qui nous est donnée ; cette nature est, dans son intimité même, le résultat de ce travail.

Kant avait soigneusement circonscrit le domaine de cette activité constructrice ; il est en effet des choses que l'esprit ne construit pas et qui, par là même, sont en dehors des limites de la connaissance ; ce sont les choses en soi ; et tout ce que nous construisons n'est que phénomène. A la raison spéculative, ces choses en soi apparaissent comme une simple limite, comme le fondement inconnaissable des affections de notre sensibilité. En revanche la Raison Pratique nous permet de savoir que la chose en soi est une cause libre et autonome, qu'elle est une personne, qu'elle est ma personne même. Il s'ensuit que la chose en soi n'est, pas plus que la nature, une chose toute faite ; elle est une activité et une spontanéité radicale.

Le criticisme nous apparaît donc, sous ces deux rapports, comme la libération complète d'un dogmatisme qui posait des choses indépendantes de l'esprit ; et il affranchit l'esprit non pas, comme chez Platon, en le faisant entrer dans un monde nouveau, mais en lui montrant dans ce monde même les traces de son activité. Ce qui, dans la nature, est donnée pure, antérieure à l'action de l'intelligence, disparaît dans l'obscurité d'une complète indétermination.

Kant a fait voir tout ce qu'il y avait de valeurs humaines nécessairement incorporées dans notre représentation de la réalité ; il a montré que ces valeurs, loin de l'altérer en s'y mélangeant, en étaient au contraire les éléments essentiels et constituants. Mais ce n'est pas dans le sens d'une recherche des éléments de la représentation que se continua d'abord le mouvement issu de la philosophie kantienne.

CHAPITRE V

L'IDÉALISME POSTKANTIEN

La philosophie postkantienne est l'héritière de Kant, nais elle a reçu bien d'autres héritages ; nous devons parler ci de Lessing (1729-1781), un penseur tout à fait indé-endant de Kant, qui appartient par beaucoup de ses ten-lances à l'*Aufklärung*, mais dont l'œuvre contient des ermes que nous verrons se développer chez Fichte, chelling et Hegel : sa doctrine est une transition directe, ar-dessus le kantisme, entre le XVIIIe et le XIXe siècle. l n'a pas construit de système : mais déjà dans ses œuvres ont présentes, très fortes l'une et l'autre, les deux tendances pposées que la métaphysique idéaliste s'efforcera de con-ilier : nous voulons parler d'une part de son individualisme, le la vision claire qu'il nous donne de l'originalité des tres, d'autre part de son sens du tout, de l'universel, de a solidarité entre les êtres.

L'individualisme d'abord : il a d'abord un sens histo-ique, très rare à son époque, qui lui permet de se placer des points de vue qui ne sont pas les siens ; toujours il a herché à rendre justice à ses adversaires. L'État n'est, 'après lui, qu'un moyen pour l'individu ; il unit les hommes fin que, dans cette union, chacun puisse jouir mieux et plus ûrement de sa part de bonheur. Son individualisme a, si 'on peut dire, une empreinte luthérienne : n'est-ce pas

sur le modèle de l'Église des élus qu'il imagine une sorte de société cosmopolite (dont il trouvait d'ailleurs le modèle dans la franc-maçonnerie), composée des quelques hommes supérieurs qui n'auraient entre eux d'autres relations que des relations humaines et sauraient « où le patriotisme cesse d'être une vertu ? » Comme Luther encore, il rejette le libre arbitre. Son individualisme se manifeste jusque dans sa critique d'art, dont le principe est un impressionnisme au sens large du mot, puisque sa règle est seulement « de faire attention à notre sensation, et de juger toute chose d'après son intention » ; c'est pourquoi il tient à séparer les différents genres artistiques comme la poésie et la sculpture dans son célèbre *Laocoon*. Enfin sa maxime morale caractéristique est : « Agis conformément à ta perfection individuelle. »

Mais, d'autre part, il a un sens très vif du tout, de l'ensemble, de l'harmonie des choses. Il donne de sa pensée une expression fort jolie, mais intraduisible : « Nichts in der Welt ist insuliert ». Rien n'est dans le monde comme une île dans la mer. Le monde lui apparaît comme la pensée même de Dieu, indivisible et total comme elle ; car l'idée que Dieu a d'une chose, dit-il dans son traité *Sur la réalité des choses hors de Dieu*, épuise entièrement l'être de cette chose. Dieu, en se pensant (comme le Dieu d'Aristote), produit son Fils qui lui est consubstantiel ; mais le Fils n'est que le monde lui-même pris dans son ensemble. C'est pourquoi il nie qu'il y ait un progrès de l'univers ; la somme des perfections y reste égale à elle-même : idée bien importante qui sera caractéristique de la métaphysique de Schelling et de Hegel. Il croit en revanche au progrès individuel ; chaque âme s'incarne successivement dans plusieurs corps, et, de vie en vie, progresse indéfiniment.

Les idées religieuses qu'il expose dans *Nathan* et dans l'*Éducation de l'humanité* manifestent bien sa double tendance. Il se fait de la religion une idée infiniment plus haute que les philosophes de l'*Aufklärung ;* la religion, dans son essence, est identique à la moralité ; elle indique comme but à l'homme le bonheur, mais le bonheur par la lumière, inséparable de la pureté du cœur. C'est la religion du Christ, celle de l'amour et de la charité, opposée à la religion chrétienne, qui fait du Christ un être surhumain ; l'une est claire et humaine ; l'autre incertaine et douteuse. Lessing accepte sur ce point presque toutes les critiques de Reimarus. Mais la religion ne pouvait s'établir d'emblée ; elle est au terme d'un long développement, dont les moments constituent les diverses religions positives depuis la première religion des Juifs jusqu'au christianisme ; chaque religion positive indique un degré d'avancement vers la religion rationnelle. Les religions positives, dans leur diversité et leur originalité, étaient nécessaires pour unir, en une même croyance, les membres d'une même société, comme le droit positif ajoute au droit naturel certaines conventions sur lesquelles tous s'entendent. Chaque religion positive a, par là, droit à notre respect ; mais « la meilleure des religions positives est celle qui contient le moins d'additions conventionnelles à la religion naturelle ». Le christianisme doit donc être surpassé pour aboutir à la pure moralité. Remarquons bien d'ailleurs qu'il s'agit là d'une évolution immanente à la religion ; la religion est séparée de la philosophie comme la pensée théorique de l'action pratique, et il n'y a lieu de craindre aucune collision.

On voit l'idée centrale qui point chez Lessing, la liaison intime de l'univers et de l'individu, de la religion naturelle

et de la religion révélée, de la raison et de l'histoire, et si Novalis lui a reproché « d'avoir la vue trop bonne et de perdre parfois le sentiment du tout indistinct », c'est du moins la preuve qu'il voulait voir chez Lessing ce que nous avons tâché d'y montrer.

A. — Caractères généraux de la période

Il n'est pas, dans la période admirablement féconde qui va de 1790 à 1830, un écrivain allemand dont l'œuvre n'ait une portée philosophique. Seuls, sans doute, les professeurs d'université rédigent des systèmes complets et propres à l'enseignement ; on voit se créer cette « philosophie de professeurs » qui attirait les railleries de Schopenhauer. Mais des écrivains indépendants comme Novalis, Schiller et Gœthe ne doivent pas être oubliés. Gœthe, presque seul en Allemagne, a maintenu sa pensée étrangère à l'influence du criticisme. Il faut enfin tenir compte du mouvement romantique qui ne fut pas moins philosophique que littéraire.

Comment débrouiller l'écheveau si confus de ces systèmes ? Comment juger cette métaphysique tour à tour si décriée et si exaltée ? La contradiction semble installée en maîtresse au sein de la pensée philosophique : — d'une part un goût ardent de la réalité, un mépris général pour l'entendement qui veut enchaîner le réel dans ses concepts limités ; mais, d'autre part, une aptitude à jongler avec les abstractions les plus raffinées, une tendance à des constructions dialectiques qui ne tiennent aucun compte de l'expérience ; — d'une part le désir purement spéculatif de comprendre l'univers ; mais, d'autre part, la croyance que

cette spéculation est active par elle-même, qu'elle transforme l'humanité, en sa vie intime ; — ces penseurs aspirent à tout, et à tout à la fois : à la compréhension théorique et à la direction pratique, à la direction de la vie intérieure et du régime politique, à l'intelligence intime de l'art, de la science et de la religion. Pour eux, aucun problème n'est séparé des autres problèmes, aucune valeur des autres valeurs. Isoler une forme de l'être, c'est se condamner à ne pas la comprendre.

Il y a deux types d'intelligibilité : une chose est intelligible, pour un Descartes, quand elle est l'objet d'une idée claire et distincte ; chaque idée, séparée des autres, porte en elle sa propre intelligibilité. L'unité du savoir ne vient pas de l'unité d'un principe dont se déduiraient toutes les formes de l'être, mais de l'unité d'une méthode qui étend de proche en proche notre champ de vision claire et distincte. Dire qu'un être est intelligible, c'est, d'autre part, dire que son idée a sa place dans un système rationnel qui, sans elle, serait incomplet, tandis que l'idée, isolée du système, paraîtrait accidentelle et sans raison. Expliquer une forme de l'être, c'est donc la coordonner avec toutes les autres formes de l'être, de telle manière qu'elle s'appuie sur elles, et que, à son tour, elle les appuie.

Revenir à cette méthode, c'est, en quelque manière, remonter par delà Descartes à la scolastique et même aux formes les plus anciennes de la scolastique, à celle d'un Proclus, par exemple.

Aussi les hommes de ce temps recherchent moins à acquérir de nouvelles connaissances qu'à présenter sous une forme vivante les connaissances déjà acquises ; sans être ni des savants, ni des artistes, ni des hommes religieux, ils s'emparent des données éparses de la science, de la reli-

gion, de l'art, pour les rattacher à leur centre commun, à l'esprit ou à la nature. Leur contribution aux sciences positives se réduit à presque rien ; la *Naturphilosophie* de Schelling n'ajoute rien à la physique ou à la chimie. Non pas qu'il les ignore ; mais elles lui servent, si l'on peut dire, d'excitant cérébral, et elles ne sont en aucune manière sa fin. Gœthe disait qu'il préférait, aux lectures qui l'instruisaient, celles qui le vivifiaient. Ainsi en est-il chez tous, dans cette période d'effervescence intellectuelle qu'a été, en Allemagne, le début du dernier siècle.

Or, le système de Kant a, par excellence, ce caractère vivifiant et excitant pour la pensée ; tout ce que les philosophes d'avant lui considéraient comme une donnée et un point de départ fixe, une chose, Kant le transforme en un résultat d'une construction spirituelle, qui peut être décelée par l'analyse métaphysique. Le criticisme, comme dit Novalis, est avant tout la méthode des jugements synthétiques, et les jugements synthétiques sont les jugements « du génie », c'est-à-dire de l'esprit inventif et créateur par opposition aux jugements empiriques ou analytiques. Kant n'a fait que « régulariser le génie ». Donc considérer tout ce qui est donné non comme un terme primitif, mais comme un produit, et retrouver l'activité qui s'exprime et se fixe en lui, voilà ce que l'on veut trouver chez Kant.

Mais aussi, pour n'y vouloir pas chercher autre chose, ils ne tardent pas à accuser le maître de timidité. Les kantiens orthodoxes sont rares et bientôt dédaignés, et l'on trouve que Kant a à peine écrit la préface de la philosophie. Il s'est demandé comment les jugements de la physique pure et de la mathématique pure étaient possibles. Pourquoi ne pas se poser la même question à propos de la musique ou de la poésie, de la chimie ou de l'histoire ?

Pourquoi même ne pas chercher, par une méthode analogue, comment est possible le génie, ou la magie par exemple ? On voit que le kantisme, ainsi compris, tendait vers l' « idéalisme magique » suggéré par Novalis ; l'univers tout entier devenait une vision du génie qui, par une sorte de magie naturelle, réalise son objet.

C'est que Kant n'était pas, nous l'avons dit, leur seul guide. Il suffit de les avoir fréquentés bien peu pour y trouver deux sources d'inspiration tout à fait étrangères à Kant : d'une part un sentiment presque mystique de la nature qui se rattache moins au XVIIIe siècle français qu'à la philosophie de la Renaissance, d'autre part un sens de la tradition historique nourri par les études d'érudition et d'archéologie revenues en faveur, après une longue éclipse, au milieu du XVIIIe siècle.

D'abord le naturalisme. Il y a, à cette époque, d'universelles protestations contre le mécanisme newtonien, si en faveur au XVIIIe siècle ; personne ne supporte plus l'idée que la matière est une masse inerte à laquelle une force vient s'appliquer de l'extérieur ; c'est donc le fondement même de ce mécanisme, le dualisme de la matière et de la force, qui est en question. Déjà Kant, dans ses *Principes métaphysiques de la Nature*, avait essayé de déduire la matière elle-même du concours des deux forces opposées, attractive et répulsive.

Cette vive opposition au mécanisme a d'ailleurs sa raison dans le développement subit de sciences expérimentales longtemps négligées, et qui transformaient l'esprit des savants, si longtemps hypnotisé par le succès des sciences dérivées de la physique céleste ; nous voulons parler des sciences de la qualité, des sciences du magnétisme, de l'électricité, et des sciences des êtres vivants. Or ces sciences

s'attachent à l'essence et aux formes des êtres, beaucoup plutôt qu'aux lois de succession des phénomènes ; ces essences ont des marques qualitatives dont il est tout à fait impossible de donner une expression mathématique ; c'est ainsi que Lichtenberg (1742-1799), n'admettant pas d'autre science véritable que les mathématiques, pense que tout ce que nous pouvons dire sur la lumière, la chaleur et les autres forces physiques n'est qu'un langage figuré. On sait aussi combien de temps Gœthe perdit à substituer à la théorie newtonienne des couleurs, uniquement appuyée sur des considérations d'optique mathématique, une théorie qui essayait d'expliquer la nature qualitative des teintes différentes.

Mais si les distinctions qualitatives anéantissent l'explication mécanique, en faisant ressortir la richesse et la fécondité de la nature, elles ne détruisent pas pour cela l'unité de la nature. Cette unité est seulement conçue d'une manière tout autre que dans le mécanisme ; ce n'est plus celle d'une loi qui détermine le mouvement de chaque masse matérielle, c'est comme l'unité d'un thème dont les formes diverses de l'être seraient les variations ; et cette unité est saisie non par l'entendement qui analyse, mais par l'intuition immédiate d'une parenté entre les formes. Cette intuition est dominée par deux idées qui sont suggérées aux philosophes par des progrès récents de la science : l'idée de polarité et l'idée de continuité des formes. L'idée de polarité est suggérée par les recherches sur l'électricité et le magnétisme ; les pôles positif et négatif sont le siège de deux forces à la fois opposées et solidaires et, leur réalité même dépend de leurs limitations réciproques. La philosophie de la nature, sous un de ses aspects, n'est qu'une généralisation abusive de cette idée ; dans les phénomènes

de tout ordre, chimiques, calorifiques, lumineux, vitaux, l'on découvre une polarité de ce genre. Pour en donner un seul exemple, le naturaliste Kielmeyer, en 1793, montre que la vie résulte d'un équilibre entre deux fonctions opposées, les fonctions d'irritabilité et de sensibilité, dont les unes croissent quand les autres décroissent. C'est donc toujours à un conflit et à un dédoublement de forces que sont dus le mouvement et la vie dans la nature ; ce conflit cesse-t-il ? Tout retombe dans le repos et l'inertie. Les phénomènes sont donc expliqués ; mieux, ils sont construits par une action de l'esprit qui suit, par l'intuition, l'action des forces naturelles qui s'opposent.

La seconde idée dominante est celle de la continuité des formes ; il ne s'agit pas de nier leur distinction, comme dans le mécanisme, mais, tout en les conservant dans leur richesse et dans leur variété, de faire sentir leur lien intérieur. C'est pourquoi l'attention des chercheurs est appelée par l'étude des frontières entre les phénomènes d'ordre différent ; par exemple on étudie la nature chimique des corps dans leur rapport avec l'électricité et le magnétisme ; Ritter, en 1797, découvre le galvanisme et, dans cette découverte, il pressent une révolution de la physiologie. Mais c'est naturellement l'étude des formes des êtres vivants qui est surtout suggestive ; la science allemande, comme d'ailleurs au même moment la science française, est séduite par l'idée de l'unité de type ; ce n'est point, comme un peu avant et un peu plus tard, l'idée d'évolution, de formation des espèces qui est au premier plan ; on veut plutôt saisir l'unité essentielle sous des différences apparentes. Ainsi Herder, dans ses *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784), revient constamment sur ce point que l' « homme est le confluent universel des pou-

voirs organiques inférieurs », le type commun dont les espèces inférieures ne sont que des imitations dégradées en des sens divers. On connaît enfin les suggestions plus précises de Gœthe en anatomie comparée et en botanique ; en ostéologie, il propose d'établir « un type anatomique, une sorte d'image universelle représentant, autant que possible, les os de tous les animaux, pour servir de règle en les décrivant d'après un ordre établi d'avance » ; il arrive ainsi, avant Oken, à saisir la parenté de nature entre les os du crâne et les vertèbres. Dans sa *Métamorphose des Plantes*, il donne une expression frappante à l'idée, déjà découverte par les disciples de Linné, que tous les organes de la plante et en particulier de la fleur ne sont que des transformations de la feuille.

L'idée de polarité et celle d'unité de type relèvent, nous l'avons vu, de l'intuition plus que de l'entendement. Et elles impliquent l'une et l'autre la représentation d'une unité profonde de la nature, conçue comme une force vivante circulant à travers tous les êtres, et tout à fait inséparable de ses manifestations. Combien de fois Gœthe, par exemple, a-t-il exprimé cette idée d'une force vivifiante et rajeunissante de la nature au contact de laquelle viennent se retremper les êtres ! Cette force est divine, et le naturalisme est voisin du panthéisme.

> Celui qui embrasse tout, qui contient tout, dit Faust à Marguerite, ne contient-il pas toi, moi, lui-même... Ne sens-tu point dans ton cœur l'action d'une force inconnue, qui plane autour de toi, visible dans un invisible mystère? Pénètres-en ton âme, et lorsque dans ce sentiment tu auras trouvé le bonheur, appelle-le comme tu voudras, appelle-le : Joie, Cœur, Amour, Dieu, je n'ai point de nom pour cela ! Tout est sentiment.

Spinoza acquit à ce moment, à côté des philosophes de

a Renaissance, une immense influence ; Gœthe, en par-
iculier, en fait sa lecture favorite. Il devient en quelque
manière l'antidote du kantisme, par la réalité profonde
qu'il donne à la nature, devenue chez Kant un jeu de nos
représentations. Herder, qui dans sa *Métacritique* (1799)
avait vivement reproché à Kant d'avoir réduit la nature à
une apparence sans fondement, est aussi un ardent partisan
de Spinoza ; et bien que, dans ses *Quelques Dialogues sur
le Système de Spinoza* (1787), il l'interprète avec des idées
leibniziennes, il n'en voit pas moins en lui le philosophe
« qui a vu Dieu tout entier en chaque objet et en chaque
point de la création », et il distingue surtout avec soin la
« nécessité divine » introduite par Spinoza de la nécessité
mécanique des matérialistes.

Or cette métaphysique spinoziste, que Kant ignorait,
non seulement échappait à sa critique, mais peut-être était
capable de se combiner intimement avec elle. Schelling
nous le dit : c'est Baumgarten que Kant a critiqué, ce n'est
point Spinoza ; ce n'est point lui, parce que le principe de
la critique de Kant, son acte synthétique du moi, n'est au
fond que le principe même de Spinoza, considéré exclusi-
vement sous une de ses faces. Spinoza avait dit que « l'ordre
et la connexion des idées étaient identiques à l'ordre et à
la connexion des choses », et son Dieu était le fondement
absolu de cette connexion qui n'était pas plus une pensée
qu'une chose, mais plutôt l'identité des deux. Kant a deux
fois restreint la portée du spinozisme, d'abord en ne consi-
dérant le fondement intelligible des choses qu'à titre de
sujet pensant, et ensuite en réduisant le rôle de ce sujet
à introduire de l'ordre dans une matière donnée d'ailleurs ;
mais si l'on enlève au kantisme ces limitations, on retrouve
la métaphysique spinoziste.

C'était là supprimer, en faveur du naturalisme, ce qui fait l'essentiel de la critique kantienne. Et, de fait, le naturalisme est tout ce qu'il y a de plus opposé à cette critique. Il ne croit plus devoir s'inquiéter de la nature et des exigences de l'esprit humain et de la connaissance ; car il ne se représente plus à proprement parler les objets ; il les devient et vit avec eux.

Ma pensée, dit Gœthe, ne se sépare pas des objets ; les éléments des objets, les intuitions entrent dans la pensée et sont pénétrés par elle de la manière la plus intime ; mon intuition est elle-même une pensée et ma pensée une intuition.

Le naturalisme allemand est, au fond, d'essence musicale ; il est un effort pour reproduire dans l'esprit le rythme du processus de l'univers ; toute représentation plastique, toute forme déterminée de l'être est un ennemi à réduire ; elle doit être non pas niée, mais au contraire affirmée avec plus de force, en étant emportée dans la danse folle du devenir universel. La nature n'est ni l'unité abstraite d'un concept comme dans le mécanisme, ni un ensemble de formes qualitativement distinctes ; c'est une seule vie à formes multiples, une source unique et infiniment féconde.

Le sentiment de l'histoire et de la tradition est le second trait essentiel des penseurs de cette époque. Certes ils n'ont pas l'esprit historique au sens scientifique du mot ; l'histoire n'est pas pour eux une étude impartiale du passé. Elle est bien plutôt comme l'achèvement de leur naturalisme; elle est pour le temps ce que celui-ci est pour l'espace. Comme ils cherchent par la philosophie de la nature à replonger les êtres particuliers dans le courant de la vie universelle, ils essayent, par la philosophie de l'histoire,

de retrouver les racines du présent dans le passé le plus lointain ; ils essayent de prendre conscience de ce qu'ils sont, de ce qu'est le peuple allemand considéré comme une essence permanente. Cette recherche prend deux aspects : ils cherchent à définir d'une part l'esprit chrétien, d'autre part l'esprit allemand ; mais il est bien entendu pour eux que ces deux recherches coïncident au fond, ces deux esprits n'étant que les manifestations d'une même nature.

Il n'en est pas moins vrai que le christianisme est apprécié d'une manière assez différente ; tous s'accordent sur ce point qu'il est la caractéristique la plus essentielle de l'esprit moderne ; selon Schelling, il a mis l'antiquité sens dessus dessous ; il a fait de la croix le symbole de la divinité ; il a substitué des vertus féminines comme l'amour et l'humilité aux vertus masculines de l'héroïsme et de la bravoure ; pourtant Frédéric Schlegel, qui le considérait surtout à titre d'inspirateur de l'art, rêve de lui annexer une nouvelle mythologie qui serait, pour l'art moderne, ce que la mythologie ancienne a été pour l'art antique ; il se rapproche ainsi du catholicisme. Schleiermacher, dans la *Fête de Noël*, voit dans le Christ le représentant de l'humanité, de l'homme uni à Dieu, dans lequel doivent s'unir à leur tour les autres hommes :

> C'est seulement si l'individu considère et édifie l'humanité comme une communauté vivante d'individus, qu'il porte en lui son esprit et sa conscience, qu'il perd en elle son existence isolée, qu'il a en lui la vie la plus haute et la paix de Dieu.

A vrai dire, la plupart étiquettent, comme lui, sous le nom de christianisme, les aspirations humanitaires.

Le désir de définir l'esprit allemand naît vers cette époque, particulièrement dans le cercle romantique. Cette

passion de se connaître soi-même, dans ses caractères distinctifs, est un symptôme universel en Europe à ce moment où, à la suite de la Révolution, les nationalités commencent à s'accuser fortement ; mais il est devenu, chez l'Allemand, une véritable manie. Qu'il étale orgueilleusement ses qualités et se considère comme le conducteur des autres peuples, ou que, au contraire, avec Heine, Schopenhauer et Nietzsche, il accentue ses défauts, ce perpétuel examen de conscience, ce continuel souci de lui-même resteront une marque indélébile et auront une grande influence sur sa manière de philosopher. Il est clair que cet ardent souci de voir au fond de lui-même ne pouvait que fausser sa vision de son propre passé. Et c'est bien ce qui est arrivé. Cherchant ce qu'il y a de plus essentiel dans le *Deutschthum*, il s'en réfère naturellement à ce qu'il considère comme le produit le plus spontané du génie de son peuple ; telles sont, à son gré, les légendes et les poésies populaires. Herder, sans s'attacher spécialement à l'Allemagne, avait consacré à la poésie populaire des études où il cherchait à montrer dans ces poésies l'expression sincère et naïve de l'âme d'un peuple ; cette âme collective en était le véritable inventeur. Cette idée de l'âme collective, créatrice du langage, des mythes, de la poésie, joue désormais le plus grand rôle dans l'érudition germanique d'où elle ne passe que trop souvent dans l'érudition française. C'est alors que l'on recueille toutes les légendes du folklore scandinave ; c'est le moment du grand succès des kobolds, des elfes et des nixes ; on veut voir dans cet antique folklore des traces d'un panthéisme naturaliste rivé à l'âme allemande ; on rapproche ces légendes de la philosophie de la nature de Paracelse qui donne en effet aux esprits élémentaires des noms tirés de la vieille mythologie. Il n'est plus besoin

de montrer à quel point cette construction est fragile : le folklore préchrétien de l'Allemagne ressemble au folklore de tous les peuples ; l' « âme collective » est une vaine entité, et il est absurde de chercher dans Paracelse qui a hérité de tout le néoplatonisme et de tout l'occultisme oriental un représentant de l'âme allemande primitive. Aussi bien le vide de la tradition proprement et exclusivement allemande dans l' « âme allemande » ne laissait pas de frapper des philosophes comme Schelling et Hegel ; il est clair en effet que la culture allemande se rattache, qu'on le veuille ou non, à la culture gréco-latine ; nous l'avons constaté au cours de cette étude même ; il n'est pas un élément de la philosophie allemande qui ne vienne de l'étranger. Hegel l'a dit aussi dans sa *Philosophie de l'Histoire*. Le peuple allemand a d'abord été conquérant ; « son développement n'a commencé qu'ensuite, allumé à une culture étrangère, à une religion, une politique et une législation étrangères » ; les Germains n'ont qu'une culture d'emprunt ; « il y avait bien une religion allemande et nordique ; mais elle n'avait pas de solides racines dans l'esprit ». Les philosophes de métier sont peu sensibles aux rêveries des romantiques sur « les vieux bois de chêne de la Saxonie et les sentiments indéfinissables éprouvés sous les ombrages de la vieille forêt ». Ils cherchent le sens de l'histoire et la signification du peuple allemand non dans son passé, mais dans son avenir et sa destination dans le genre humain. Le peuple allemand, d'après Hegel, est destiné à être « le support du principe chrétien » ; ce qu'il y a d'original en lui, ce n'est point une nouvelle culture, mais « un nouvel esprit par lequel le monde doit être régénéré ; à savoir l'esprit libre qui repose sur lui-même, le sens propre de la subjectivité ».

B. — Fichte, Schelling, Hegel

Telles sont les deux grandes passions des Allemands après Kant : la passion de la philosophie de la nature et la passion de l'histoire. La philosophie proprement dite ne fait que donner à ces goûts profonds une allure et une forme rationnelles ; elle en est l'expression intellectualisée et la justification ; et c'est pourquoi elle n'a jamais eu peut-être de plus profondes attaches nationales.

Mais ces influences, tous les philosophes ne les subissent pas au même degré.

Certains d'entre eux, comme Hamann (1730-1788) et Jacobi (1743-1819), y échappent complètement. Ce sont d'ailleurs plutôt des adversaires de la philosophie que des philosophes. A la méthode des concepts, à l'analyse philosophique, à la dialectique, ils opposent l'intuition immédiate de la sensation et de la foi. Toujours et partout, la philosophie dialectique, avec sa conviction profonde de la puissance de la pensée humaine, a trouvé devant elle des contradicteurs de ce genre, qui voient dans le concept une œuvre artificielle de l'esprit et dans la croyance immédiate le seul chemin vers la réalité vraie. Tels furent les philosophes écossais au XVIIIe siècle, de Berkeley à Reid, et Hamann lui-même se réclame contre Kant de la théorie de la croyance de Hume. Pour Hamann, les concepts s'appuient sur les mots et la philosophie n'est qu'une question de mots. Au concept s'opposent les données de la sensation, la croyance à notre propre existence et à celle des choses sensibles qui, pour n'être pas susceptible de preuves, n'en est pas moins immédiatement certaine. Pour Hamann donc, la réalité que saisit l'esprit dans l'acte de

oi est toujours une réalité individuelle ; il s'ensuit, au point de vue religieux, que Dieu n'est point l'être universel, construit par la dialectique théologique, mais un individu qui, dès lors, ne peut nous être connu que par la révélation, que la révélation se fasse par la nature ou par l'Écriture. À cette foi, qui est comme le contact immédiat d'un individu avec un autre, les théologiens ont ajouté une superstructure qui n'a aucune valeur ; la religion est, comme son objet même, purement individuelle.

C'est précisément le sujet principal du reproche que Jacobi adressait à Fichte dans son traité *des Choses divines* où il mène une ardente polémique contre la philosophie nouvelle ; c'est d'admettre « un Dieu sans conscience et sans moi, un Dieu qui n'est pas un être particulier distinct du monde et de l'homme et qui n'est pas la cause de l'ordre moral ». Contre ces faux continuateurs de Kant, Jacobi en appelle à Kant lui-même, qui faisait des choses divines (Dieu et l'immortalité de l'âme) l'objet d'une foi rationnelle. C'est aussi la thèse de Jacobi ; mais la manière dont il y arrive et l'atmosphère de sa pensée sont bien différentes. Il a, contre la pensée conceptuelle, la même prévention que Hamann, mais de plus il trouve l'attitude intellectuelle qu'il attaque parfaitement réalisée dans un système historique, celui de Spinoza ; ce qu'il réprouve en lui, c'est le rationaliste absolu, pour qui tous les éléments du réel sont enchaînés par un lien identique à celui des propositions d'une démonstration ; et toute sa polémique contre Fichte et Schelling consiste à retrouver chez eux le spinozisme. Personnellement il pense que nos affirmations n'ont pas d'autre garantie que les tendances et les sentiments auxquels elles répondent ; si le cœur de l'homme change, sa vue de l'univers change avec lui.

La croyance s'abaisse ou s'élève comme son esprit (c'est-à-dire l'état de sa sensibilité). Selon l'état où nous nous trouvons, selon ce que nous sentons dans l'intimité de notre conscience, nous déterminons notre origine et nous nous la représentons à nous-même et aux autres... Ce qu'il y a de supérieur *dans* l'homme témoigne d'un être suprême *en dehors* de lui ; seul l'esprit témoigne de Dieu.

C'est parce que nous avons des tendances qui s'élèvent au-dessus de tout intérêt matériel, c'est parce que ces tendances sont des éléments fonciers de la nature humaine, que nous avons foi dans l'objet de ces tendances, le vrai, le beau et le bien. Tel est le sentimentalisme superficiel qui était alors le seul obstacle au débordement de la dialectique.

Fichte non plus (1762-1814), nous allons le voir, n'a pas suivi les deux courants que nous avons indiqués. Son rôle dans l'histoire de la pensée allemande est double ; d'une part il est le vrai fondateur de la dialectique ; et il crée ainsi une méthode et une langue nouvelles pour les philosophies de la nature et de l'histoire où Schelling et Hege allaient exprimer les aspirations de leur temps. Mais, d'autre part, il se montre tout à fait hostile à ces tendances ; i reste fidèle à l'inspiration de Kant, sinon au kantism orthodoxe (puisque Kant lui-même l'a désavoué) ; il es attaché à la morale individualiste et au libéralisme ; l primat de la raison pratique reste le pivot de toute sa doctrine ; par là elle était contraire au goût dominant, et ell eut un succès brillant, mais éphémère, et ne laissa pou ainsi dire aucune trace.

Pourtant ces deux aspects de sa pensée qui devaient s dissocier par la suite ne peuvent se séparer dans l'expos de sa doctrine. Avant Fichte ou en même temps que lui Reinhold et Beck avaient posé partiellement le problèm

qui devait être le point de départ de Fichte. Un des défauts de la Critique de la Raison Pure est de faire dériver la connaissance du monde sensible de deux sources absolument distinctes, l'intuition sensible et le concept de l'entendement ; et l'on a vu quelle difficulté Kant avait à les rapporter l'un à l'autre. Reinhold, dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté représentative de l'homme*, refuse de considérer cette dualité comme une donnée dernière, et il pense qu'on peut en trouver la racine dans la nature même de la représentation ; celle-ci implique un double rapport, un rapport à l'objet, c'est-à-dire à un donné qui n'est pas construit, et un rapport au sujet, c'est-à-dire à l'activité qui construit. Beck, en 1796, procédant un peu différemment dans la recherche de cette unité, cherche plutôt à réduire l'intuition au concept, l'espace par exemple à « la synthèse originaire de l'homogène qui va des parties au tout », et par là il annonce, mieux encore que Reinhold, l'ambition des nouveaux philosophes d'unir d'une manière intime l'intuition à la pensée.

Ce n'est là, disions-nous, qu'une partie du problème qui se pose à Fichte ; c'en est la partie spéculative, qui ne concerne que la Critique de la Raison Pure. Mais il y a dans le kantisme un hiatus beaucoup plus grave, parce qu'il touche à la question la plus importante pour l'homme, à la question de sa destinée, c'est le hiatus infranchissable entre le moi transcendental qui organise le monde d'après la première Critique, et la personne morale découverte par la Raison Pratique. Sur ce point l'œuvre de Kant laisse on ne sait quelle impression de déchirement intérieur. Le moi universel et, si l'on peut dire, impersonnel qui trace, selon ses catégories, le plan de l'univers sensible

n'est-il pas tout à fait indifférent à la personne morale, engagée avec son caractère individuel dans la lutte contre les passions ? Si, d'autre part, la fin morale est, pour Kant, la seule qui ait une valeur absolue, ne faut-il pas, de son aveu même, que l'activité du moi transcendental soit subordonnée d'une manière quelconque à l'activité de la personne morale de la Raison Pratique ? Le monde sensible est un obstacle à notre liberté souveraine puisqu'il limite de toute part notre action. Kant a bien déjà levé en partie l'obstacle, en montrant que ce monde n'était pas un monde de choses en soi, mais un monde de phénomènes dont la substance était l'activité même du moi auquel il s'oppose. Il reste à montrer, dans la nature même du moi, les raisons de cette limitation ; il reste à montrer que le monde sensible a un rôle indispensable dans la destinée morale de l'homme et qu'il y trouve sa vraie raison.

On comprendrait mal Fichte si l'on n'insistait sur l'enthousiasme moral qui pénètre les formules les plus abstraites du *Fondement de la théorie de la Science* (1794) ; peu de philosophes ont mis dans leur œuvre plus de leur vie affective.

> Notre philosophie, dit-il dans la *Destination de l'Homme*, est l'histoire de notre propre cœur, et c'est d'après notre état que nous nous figurons l'homme et sa destinée. Autrement, il n'y aurait jamais pour nous de vraie liberté, de liberté qui ait en elle-même le fondement absolu de sa détermination.

La Révolution française fut pour lui la preuve expérimentale que la raison pouvait s'insérer dans les choses. C'est en somme l'œuvre de la Révolution qu'il poursuit dans sa doctrine ; de là, le caractère largement humain de son œuvre ; mais il cherche à lui donner une base métaphysique.

Cette base métaphysique ou, si l'on veut, critique, c'est une théorie de la science qui doit montrer l'unité du principe de tout savoir en l'homme (et par savoir il faut entendre ici non la science en un sens technique, mais la perception commune des objets) et doit ainsi résoudre la difficulté qui subsistait dans le kantisme. La difficulté pour Fichte n'est pas d'expliquer comment la liberté humaine vient s'ajouter à la nature ; elle est précisément l'inverse ; Fichte se demande comment cette puissance souveraine, absolue, inconditionnée de la liberté est limitée par un monde étranger à elle, et qui s'oppose à elle comme un obstacle : la liberté est donc l'objet d'une affirmation absolue et qui n'en présuppose aucune autre, c'est l'attribut essentiel du moi qui n'existe que parce qu'il se pose et en se posant. Et cette question ne peut être résolue que si cette limitation du moi, et avec elle tout l'univers extérieur, est présentée comme la condition même de la liberté. Alors l'univers, tel qu'il est donné, tel qu'il s'impose au moi, aurait sa raison d'être dans l'activité morale ; il serait la condition à laquelle cette activité est possible ; il en serait le point d'application nécessaire, la matière ; l'obstacle qu'il nous présente ne serait que l'occasion de manifester notre effort pour le transformer.

La méthode par laquelle Fichte arrive à cette solution est la dialectique, méthode qui va dominer pendant près de cinquante années en Allemagne. Elle est liée intimement à la nature du problème à résoudre. Le point de départ de la dialectique est une contradiction, la contradiction entre le moi absolu qui se pose comme réalité totale et infinie et exclut toute autre réalité, et le moi qui connaît, limité par un univers donné indépendant de lui. Cette contradiction, prise en elle-même, anéantit purement et simple-

ment la nature du moi. Or il faut que le moi puisse être pensé ; il faut donc que cette contradiction soit levée ; et tel est le moteur de la dialectique qui consiste à faire la synthèse des termes en apparence contradictoires, en montrant que chacun d'eux est vrai, sous un aspect. La dialectique, par conséquent, loin de nier le principe de contradiction, en est au contraire la plus authentique affirmation ; mais l'esprit n'y est pas guidé, comme dans la logique formelle, par une application mécanique de ce principe ; il est emporté par une sorte d'inspiration qui ne lui permet pas de s'arrêter avant d'avoir affirmé sa souveraineté ; rien de moins mécanique par conséquent que la dialectique ; elle est vie spirituelle, plus encore que méthode ; elle n'est pas l'application de règles d'abord posées ; elle est faite de démarches toujours nouvelles, de décisions de l'esprit qui refuse d'arrêter son élan à des contradictions apparentes ; et elle ne rend son objet pensable, en le purgeant de contradictions, que pour arriver à une véritable libération spirituelle.

Ce mouvement dialectique et cette libération ne s'accomplissent que par des degrés à travers lesquels il nous est impossible de suivre Fichte. Indiquons au moins le sens de sa marche.

Partons du moi fini, limité par le monde d'objets qui agissent sur lui, du moi connaissant. Si l'on considérait le non-moi comme une réalité indépendante du moi, il n'y aurait aucun moyen de rétablir leur unité que d'admettre qu'ils ont l'un et l'autre leur fondement dans une réalité absolue extérieure au moi, ce qui est le dogmatisme spinoziste, véritable aveu d'impuissance du moi, et qui contredit sa propre essence, puisqu'il ne peut être posé que par lui-même. Contre cette oppression, le moi s'in-

surge, et le résultat de cette révolte c'est qu'il crée une représentation de l'univers qui n'existe qu'en lui-même et pour lui-même. Cette création est inconsciente et apparaît à la conscience commune comme une chose extérieure au moi ; l'idéalisme critique y a fait voir une œuvre du moi ; Kant, cependant, a admis, comme des données de fait et sans les déduire, les caractères fondamentaux de cette représentation, sous le nom de catégories et d'intuitions. Fichte pense que la réflexion philosophique peut aller plus loin, et faire voir comment le moi les construit. Cette construction a lieu par le jeu même de l'opposition du moi et du non-moi, et l'effort dialectique pour réduire cette opposition ; c'est ainsi que le non-moi apparaîtra comme ayant son fondement dans la manière dont le moi est affecté, qu'il sera conçu comme une simple cause de ces affections et par conséquent comme relatif à elles, et que d'une manière générale le non-moi n'apparaîtra que relativement à une limite posée dans l'activité absolue et infinie du moi.

Mais il reste (et c'est là la conclusion de la première partie de la Théorie de la Science, ou partie théorique) que le moi est déterminé à l'activité intuitive qui engendre la représentation de l'univers par une limite à son activité ; or cette limite n'a pas sa raison dans le moi lui-même qui, par essence, est infini ; il faut donc qu'elle soit dans le « choc » d'un non-moi extérieur au moi. La représentation de l'univers est bien l'œuvre du moi, mais non le choc auquel il réagit par cette activité spontanée. Le moi connaissant subit donc une sorte d'échec, dans son effort pour se poser en absolu, pour se libérer ; il reste par conséquent, avec toute la richesse de ses représentations, un moi fini et limité, ce qui contredit la nature même du moi. Il faut pourtant que le moi soit le seul principe de toute réalité ;

il faut que le moi soit complètement indépendant du non-moi ; c'est là la forme que prend, pour Fichte, l'impératif catégorique de Kant, et en effet l'autonomie réelle du moi, son élévation au-dessus de toutes conditions est à ce prix. C'est cet impératif qui guidait secrètement la dialectique de la partie théorique, et c'est en lui que nous trouvons, dans la partie pratique, la solution du problème. Car l'activité morale, réglée par l'impératif catégorique, a pour résultat d'introduire dans le monde réel, dans le monde des objets, des déterminations idéales émanant du moi ; elle recule par conséquent la limite dans laquelle l'intelligence enfermait le moi. Mais la tâche de l'agent moral est infinie ; elle ne recule les limites de l'objet que pour trouver toujours de nouvelles limites. L'autonomie absolue, la détermination totale de l'univers par le moi, est un idéal dont l'homme peut s'approcher progressivement sans jamais l'atteindre. La solution du problème de l'univers est donc dans l'effort de l'homme pour se l'assimiler, et en quelque manière, l'humaniser. Ce n'est pas dans une contemplation inactive, mais dans un travail conforme à sa destination, que l'homme découvre l'énigme des choses.

En un sens Fichte est resté fidèle à l'idéal de l'*Aufklärung* qui ne considérait la nature extérieure qu'à titre de matière de l'activité humaine.

Fichte devait donc s'attacher aux questions pratiques ; mais, au premier abord, l'idéalisme de la *Théorie de la Science* apparaît peu dans son *Fondement du droit naturel* (1798) ; il y développe les idées libérales en cours à cette époque : le droit est conçu comme un rapport purement extérieur des êtres raisonnables, touchant aux actions et non aux volontés ; le droit naturel consiste dans la liberté

et la propriété ; le droit positif définit les droits naturels par des contrats précis ; l'État n'a d'autre fin que de faire respecter les droits par ses tribunaux et sa police. Pourtant on voit les droits et les devoirs de l'État s'amplifier peu à peu dans ses autres œuvres ; il admet d'abord le droit au travail, c'est-à-dire le devoir pour l'État de garantir à tous la possibilité d'acquérir une propriété par le travail ; cette organisation du travail n'est possible, déclare-t-il dans l'*État commercial fermé* (1800), que si l'État interdit toute relation commerciale avec le dehors ; ainsi seulement il pourra régler au mieux les rapports économiques entre les citoyens. Voilà donc l'État devenu le promoteur et le directeur de la production et de l'échange. Bien plus, dans les Discours adressés à la nation allemande au lendemain du désastre d'Iéna, il considère l'État, représentant de la nation, non plus seulement comme une puissance économique, mais comme un pouvoir moral ; sa tâche essentielle est de maintenir la culture allemande en faisant l'éducation morale du peuple d'après les bases de la science et de la philosophie. Fichte est donc passé peu à peu, en politique, du libéralisme révolutionnaire et de la conception de l'État garantissant le droit à une sorte de socialisme platonisant.

Certes, c'est là le sens de l'évolution générale des idées politiques dans l'Europe entière et nous en retrouverons la preuve chez Hegel ; de plus, des circonstances politiques comme l'invasion de la Prusse n'y ont pas été étrangères. Pourtant, il faut chercher la condition de ce changement de front dans une certaine ambiguïté de la Théorie de la Science, qui devait amener le développement final de la philosophie de Fichte dans les œuvres publiées à partir de 1810. La souveraineté accordée au moi (qui allait jusqu'à l'athéisme dont Fichte fut en effet accusé, dans sa chaire

d'Iéna), se conciliait mal au fond avec cette limitation évidente qui fait que chacun de nous est une individualité. Fichte l'a d'abord vu dans sa politique où, après avoir fait de l'État un simple concours d'individus, il le considère ensuite comme la force matérielle et morale sur quoi l'individu doit s'appuyer. Des raisons analogues le conduisent à passer de l'immanence à une sorte de transcendance, où la série des individus limités qui apparaissent historiquement est considérée comme l'expression d'une vie unique, universelle, toujours égale à elle-même. Cette vie, en se manifestant, s'engage dans un devenir incessant et illimité, dont le but final est son être même, but à jamais impossible à atteindre à cause des limites inhérentes à sa manifestation. La vie n'en garde pas moins, sous toutes ses expressions changeantes, son être immuable. Cet être consiste lui-même dans une intuition, supérieure à toute activité, et cette intuition a pour objet Dieu dont elle est l'image. La vie est par conséquent l'image de Dieu ou le « savoir » ; ses manifestations individuelles dans le devenir sont un effort incessant et infini vers ce savoir, dont l'objet n'apparaît jamais en lui-même, mais réfracté en formes multiples et solidaires les unes des autres.

Il n'est pas difficile de reconnaître, dans cette construction, l'esprit du vieux panthéisme allemand, imprégné de néoplatonisme ; la contemplation de Dieu est la raison universelle de l'être, et les individus sont des degrés différents et imparfaits de cette contemplation. Le monde des êtres finis est une sorte de monnayage incessant et sans fin d'une pièce qui aurait une valeur infinie. Fichte y est arrivé par un simple déplacement de perspective de sa doctrine primitive ; l'effort moral infini qui, dans sa première doctrine, émanait du moi individuel, prend mainte-

nant un sens cosmique, et les degrés d'approximation vers l'idéal sont représentés non plus par les actions de l'individu, mais par les individus eux-mêmes. L'individu, dont la spontanéité souveraine était proclamée, est maintenant encadré dans un devenir qui le dépasse, comme s'il était décidément impossible à un Allemand d'attribuer à l'activité morale une spontanéité véritable, et d'en faire plus que l'expression d'une force cosmique universelle.

Évolution de pensée d'autant plus significative qu'on lui trouve des parallèles. Reinhold, qui avait d'abord suivi Kant, puis Fichte, a son attention attirée par les critiques que Bardili, dans son *Précis de Logique* (1800), adressait à Kant. Bardili lui reprochait d'avoir fait de la pensée une activité humaine et purement subjective alors qu'elle est, au vrai, une activité universelle qui ordonne le monde ; la théorie de la pensée, loin d'être un simple classement des formes de l'entendement humain, devient alors, comme chez Platon, la véritable ontologie ; on pressent donc déjà, chez Bardili, l'approche de Hegel. Reinhold, sous cette influence, arrive aussi à une sorte de réalisme rationnel : la raison est la manifestation de Dieu ; elle est le principe commun de l'être et de la connaissance et, par elle, l'homme sort du cercle de son individualité ; sans doute elle prend chez l'homme un caractère humain, et les catégories sont des formes humaines ; mais elle découvre en elle l'idée d'un terme nécessaire et inconditionné auquel répond une réalité immuable ; il est donc faux que la raison humaine soit confinée dans le subjectif et dans l'apparence, et c'est en elle-même qu'elle peut atteindre le réel. Mais ce n'était, à côté de ce qui va suivre, que de timides essais pour affirmer l'identité de l'idéal et du réel.

Les systèmes de Schelling et de Hegel s'accordent en

effet au moins sur un point : ils nient, l'un et l'autre, l'opposition de l'être et du devoir être, de la réalité et de l'idéal, opposition qui faisait le moteur de la pensée de Fichte ; ils sont d'esprit positiviste en ce sens que, selon eux, la réalité donnée épuise complètement la richesse de l'esprit ; ils sont positivistes au sens où l'on a dit parfois que le panthéisme mystique l'était, en ce sens que le monde, dans sa réalité concrète, est considéré comme la manifestation pleine et adéquate d'un monde intelligible, qui n'a d'existence que dans cette manifestation.

De là leur dédain pour l'idéalisme de Fichte : Schelling s'en dégage de bonne heure (si tant est qu'il s'y soit jamais engagé à fond, puisqu'il n'a jamais accepté les vues de Fichte sur la portée de la loi morale) ; cette manière de subordonner la nature à l'ordre moral comme un moyen à une fin est tout à fait antipathique à son romantisme ; il n'accepte pas que la nature ne soit pas considérée comme un tout qui se suffit à lui-même ; il refuse d'en faire une simple représentation du moi, au service de son activité.

D'autre part il affirme, dans ses articles des *Annales de Médecine*, que la philosophie n'a pas affaire à des concepts abstraits, mais à des réalités individuelles, et que, loin de se refuser à l'expérience, elle l'étend au contraire et l'interprète d'une façon nouvelle.

Hegel, dans la *Phénoménologie*, exprime le même éloignement :

Ce qui doit être (soll sein) *est* aussi en réalité, et ce qui n'est qu'un devoir être sans être n'a pas de vérité. L'instinct de la raison reste attaché à ce principe, et ne se laisse pas induire en erreur par ces êtres de pensée (Gedankendinge), qui n'ont que le devoir être et doivent avoir une vérité comme devoir être, bien qu'on ne les atteigne pas dans l'expérience ; car la raison, c'est la certitude de tenir la réalité, et ce qui n'est pas pour la conscience

comme un être indépendant, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas, n'est rien pour elle.

L'on sent bien, dans ces déclarations, le souffle de l'esprit positiviste qui commence, après la Révolution, à pénétrer l'Europe ; pourtant ces vues ne donnèrent nullement naissance, en Allemagne, à une synthèse des connaissances analogue à celle qu'allait tenter, un peu plus tard, Auguste Comte. Au lieu d'une organisation raisonnable des connaissances scientifiques, on cherche une construction rationnelle de la réalité. Mais, malgré la parenté de leurs esprits, cette construction se présente d'une manière assez différente dans Schelling et dans Hegel.

Schelling (1775-1854) n'a jamais su, dans sa longue carrière, présenter une synthèse de ses idées ; il s'intéresse successivement aux recherches des physiciens et des chimistes, à la théorie romantique de l'art, au mysticisme de Jacob Bœhme, et, à la fin de sa vie, à l'histoire des religions et des mythologies ; toujours pressé par les nécessités de l'enseignement de construire un système achevé, et toujours passionné pour des idées nouvelles qui cadraient mal avec son système précédent, il n'arrive en général qu'à des ébauches qu'il abandonne bientôt. Aussi est-il bien difficile de marquer nettement les diverses étapes de sa pensée.

Qu'est-ce que la philosophie de la nature qu'il exposa dans ses œuvres de 1795 à 1801 ? Dans les premières de ces œuvres, c'est une simple généralisation de la physique, orientée surtout par le dynamisme de Kant et par l'étude des phénomènes chimiques et physiologiques ; montrer comment l'univers est un organisme qui trouve en lui-même les causes de son perpétuel rajeunissement, telle est la thèse de l'*Ame du Monde*, hypothèse de physique supérieure pour l'explication de l'organisme universel (1798).

Mais dès cette époque se fait jour cette idée empruntée à Fichte que l'activité de la nature n'est productrice (tout comme l'activité du moi chez Fichte) que grâce aux limites qu'elle rencontre et qu'elle s'efforce de surmonter ; et, de plus en plus, dans ses œuvres postérieures, les phénomènes sont dérivés d'un jeu dialectique de forces qui se limitent réciproquement, comme par exemple l'électricité positive et négative dans un corps électrisé : Schelling interprète donc, par la dialectique de Fichte, l'idée de polarité ; les deux forces polarisées s'opposent l'une à l'autre comme le moi au non-moi, ou, plus généralement, comme le sujet à l'objet ; la philosophie de la nature à cette époque, c'est la dialectique de Fichte, mais transportée dans la nature où le moi et le non-moi sont remplacés par des forces impersonnelles et inconscientes.

A cette philosophie de la nature se juxtapose, à la même époque, une philosophie de l'Esprit *(Système de l'Idéalisme transcendental*, 1800), inspirée également de Fichte, mais d'un Fichte bien modifié par l'influence du milieu romantique d'Iéna où vivait alors Schelling ; tandis que Fichte, en effet, voyait dans l'activité morale la solution définitive des contradictions, Schelling, beaucoup plus spéculatif, ne peut croire à une transformation progressive du réel par l'idéal ; ce n'est point dans un progrès à l'infini que s'affirme la souveraineté de la liberté, à la manière d'un idéal jamais atteint ; en fait, l'identité de l'esprit et de la nature est réalisée dans l'œuvre d'art où les forces libres et spirituelles collaborent et s'harmonisent avec les forces naturelles et inconscientes ; dans l'homme de génie, par une sorte de fatalité ou de grâce, une poussée intérieure des forces inconscientes affleure à la conscience pour produire l'œuvre d'art.

De cette double application de la méthode de Fichte à la nature et à l'esprit, il ressort que le rythme de la nature est le même que celui de l'esprit ; c'est la thèse que Schelling soutient dans ce qu'on appelle communément le système de l'identité (1801) ; l'identité n'est autre chose que la communion complète du sujet et de l'objet, de la nature et de l'esprit ; la connaissance de cette identité est l'objet de la Raison, qui, dans Schelling, désigne l'intuition intellectuelle pour laquelle toute différence entre l'être connaissant et l'objet connu a entièrement disparu. Cette identité n'est donc pas le moi de Fichte, qui était l'affirmation souveraine de la personne par elle-même ; ce n'est pas davantage l'absolu de l'ancien dogmatisme, qui apparaît comme un infini placé en dehors du sujet ; c'est plutôt l'unité où l'un et l'autre viennent se fondre. Pour en comprendre l'exacte signification, il faut voir que, pour Schelling, la nature et l'esprit, l'objet et le sujet sont des points de vue abstraits sur l'univers ; on ne les saisit isolément que par leur opposition et leur limitation réciproques ; or cette opposition est incompréhensible s'il n'y a pas, à sa racine, une unité où les opposés coïncident. Ce point de coïncidence n'est pas une synthèse, mais une unité et, comme il dit, un point d'indifférence ; ce n'est pas un idéal et le terme d'une tendance des choses à leur dissolution dans l'unité, c'est au contraire un point de départ.

De cette origine commune, Schelling pense arriver à déduire la nature et l'esprit. La Nature et l'Esprit ne sont en effet que les deux faces de l'identité absolue, considérées abstraitement et séparées l'une de l'autre ; la nature se perd dans l'objectivité pure en se détachant du sujet ; l'esprit, par un mouvement inverse, tend vers l'état de pure subjectivité, d'où tout objet est exclu. Ce sont là

d'ailleurs des tendances qui n'arrivent jamais à leur fin ; l'objectivité prédomine dans la nature, mais la nature reste un sujet, et par conséquent le mouvement de la dialectique fichtéenne, qui dérive de la limitation du sujet par l'objet, a lieu en elle ; la philosophie de l'identité s'incorpore par conséquent l'ancienne philosophie de la nature. Il en est de même de l'esprit qui, dans sa tendance à la pure activité spirituelle, ne peut jamais complètement éliminer l'objet dont la présence est la condition même de son activité. Mais, dans la pensée de Schelling, la Nature et l'Esprit, dans leur mouvement dialectique, ne se séparent pas réellement de l'absolu, pas plus que les deux attributs du Dieu spinoziste, la Pensée et l'Étendue, ne sont deux choses réellement diverses ; ils ne sont que des aspects purement abstraits de l'identité qui, dans l'intuition complète du réel, se résorbent à nouveau dans leur origine commune.

C'est précisément la difficulté de cette complète absorption des êtres dans l'universel qui est le point de départ de ce que l'on pourrait appeler la deuxième philosophie de Schelling. Elle n'est pas sans germes dans ses productions antérieures ; il y avait, à vrai dire, entre le système philosophique de Schelling et son tempérament intellectuel une contradiction qui devait finir par éclater ; par tempérament, c'est un intuitif, prêt à saisir les êtres dans leur individualité et leur originalité irréductibles ; cette intuition poétique des choses n'avait fait que se développer au contact des romantiques d'Iéna, comme on le voit dans sa *Philosophie de l'Art* (1802-1805) où il distingue avec précision les différentes formes d'art ; par système, il cherche la formule abstraite, assez simple pour être entièrement pénétrable à la raison et assez vaste pour définir tous les êtres de l'uni-

vers. L'orientation générale de sa pensée va être dorénavant de mettre son système en accord plus complet avec son intuition, de faire une part de plus en plus grande à l'être individuel, historiquement défini, sans abandonner pourtant l'idée de l'unité radicale des choses. Mais le motif immédiat de cette transformation, ce sont des préoccupations religieuses qui jusqu'ici avaient tenu fort peu de place dans sa pensée : la conscience religieuse a en effet son point de départ dans le sentiment de la lacune qui existe entre la vie finie, isolée de Dieu, et la vie en Dieu ; mais ce sentiment, pour être vraiment profond et sérieux, exige qu'il y ait entre l'être fini et l'absolu une séparation véritable et non cette séparation purement idéale dont Schelling s'était jusqu'ici contenté. C'est ce problème qui fait l'objet de l'article *Philosophie et Religion* (1804). A la façon des mystiques allemands, à la façon d'Eckart, Schelling attribue la vie de l'être fini indépendamment de l'Absolu à une chute due au désir spontané d'être pour soi, et finalement à l'égoïsme ; à partir de cet état de chute commence l'histoire de l'humanité dont la fin est la rédemption ou le retour à l'absolu. Ainsi l'isolement de l'être fini par rapport à l'univers est considéré comme un état de choses anormal, dû à son initiative ; ce qui est normal, rationnel et vrai, c'est la fusion de l'individu dans l'univers qui, en le transfigurant, efface les traces de cet acte libre.

La lecture de Jacob Bœhme accentue encore cette prédilection pour une histoire mystique de l'humanité, histoire qui est en même temps une théogonie. *Les Recherches philosophiques sur l'Essence de la liberté humaine* (1809) et les *Ages du Monde* (1815) en sont la preuve. Ils sont comme l'expression mystique et ésotérique, l'expression allemande, si l'on veut, d'une idée qui, à ce moment, travaille toute la

pensée philosophique de l'Europe, l'idée du progrès. L'idée essentielle de ces œuvres, c'est que les formes primitives de l'être doivent être surmontées et doivent servir de base à des formes supérieures qui les achèvent et les dépassent en même temps ; la nature est surpassée par l'homme qu'elle rend possible, celui-ci par le monde des esprits, enfin le monde des esprits par Dieu ; le Dieu manifesté est donc le terme d'un devenir qui n'a de sens et d'existence que pour servir à cette manifestation.

Son imagination est obsédée par deux images du devenir : d'une part le devenir circulaire, celui qui va de la graine à la plante et de la plante à la graine pour recommencer sans cesse le circuit, celui de la planète que chaque période ramène au même point de sa course ; et c'est la roue du devenir ; d'autre part le devenir des formes hiérarchisées qui va de l'inférieur au supérieur, depuis la matière brute jusqu'à l'homme, chacune de ces formes étant le soutien et la condition de la forme supérieure. Images contradictoires, puisque le circuit éternel renferme l'être dans son essence, tandis que, du devenir progressif, jaillissent des formes d'être toujours nouvelles. Comment la rotation fait-elle place à la hiérarchie ? Comment le circuit éternel qui va de l'être enveloppé à l'être évolué et retourne sans cesse de l'être évolué à l'être enveloppé est-il remplacé par le développement linéaire qui va seulement de la forme inférieure et imparfaite à la forme supérieure et parfaite ? Tels sont les termes, tout empreints de la mystique de Bœhme, dans lesquels Schelling pose le problème du progrès. Sa solution est une sorte d'épigénèse métaphysique : la rupture du cercle magique dans lequel l'être était enfermé, sa libération ne peut être due qu'à l'action d'un être supérieur. Ainsi la nature, par la roue de son perpétuel

devenir, comprime et tue les êtres qui se développent pour les laisser renaître à nouveau ; mais, d'autre part, elle admet un progrès des formes inférieures à des formes supérieures, progrès inexplicable par les forces aveugles qui sommeillent en elle ; c'est donc par le renoncement à elle-même que la nature tend vers l'esprit ; les esprits, par l'amour, renoncent, à leur tour, à leur existence propre pour devenir le substrat sur lequel s'élèvera la divinité ou absolue liberté qui achève l'œuvre de la libération.

A partir de cette époque, Schelling se pose de plus en plus en réformateur religieux et en restaurateur du véritable monothéisme chrétien ; mais sa pensée n'a plus beaucoup évolué, et l'on ne peut trouver, à notre avis, un système nouveau dans les cours qu'il professa à Erlangen, à Munich et à Berlin ; il a donné cependant de sa philosophie une formule nouvelle qui nous en fait mieux pénétrer l'intention dernière ; sa doctrine contient, dit-il, « une philosophie négative et une philosophie positive ». Cette opposition dérive de l'idée de plus en plus nette que l'on ne peut déduire l'existence du pur concept, et qu'un idéalisme, reposant sur des concepts, comme celui de Hegel, reste dans le possible ; nous retrouvons ici le même état d'esprit d'où étaient issues, un siècle avant, les critiques de la philosophie trop purement rationnelle de Wolff :

La prévalence accordée dans la philosophie du temps présent à la pensée sur l'être, à l'essence sur le fait, me paraît, dit Schelling, un mal universellement répandu dans la nation allemande, cette nation qui se montre en état de s'occuper si longtemps de l'essence de la constitution sans s'inquiéter du fait.

Remarquons que cette ironie s'appliquerait parfaitement à la philosophie de l'identité ; en effet, qu'est-elle sinon une énumération de tous les rapports possibles qui peuvent

exister entre les deux termes confondus dans l'identité, le sujet et l'objet. Or ces rapports restent, en eux-mêmes, de simples possibilités ; comme Schelling se refuse à demander à l'expérience confirmation de leur existence, il s'ensuit que, cette construction rationnelle n'ayant en elle-même aucune raison intrinsèque d'exister, sa réalisation, si elle devient effective, ne pourra être considérée que comme absolument contingente et sans raison ; ce sera un pur fait complètement inexplicable. Mais c'est là précisément son point de vue actuel ; la raison reste toujours dans le possible et ne peut aller au delà des formes possibles de l'être ; l'exposition de ces formes possibles est l'objet de la philosophie « négative ou rationnelle ». Mais le fait même de l'existence lui échappe entièrement et il faut admettre qu'il est le résultat d'une liberté absolue, infinie et incompréhensible.

Cette issue de la philosophie de Schelling est instructive ; elle nous montre d'une manière parfaite les excès du rationalisme allemand. Ce rationalisme est d'ailleurs contrebalancé par une sorte d'irrationalisme qui n'est pas moins excessif ; l'esprit allemand oscille entre un rationalisme qui pénètre tout l'univers et le rend complètement transparent à l'intelligence, et un volontarisme où domine une puissance arbitraire et complètement impénétrable à l'esprit. Leur rationalisme détruit l'individu comme tel, ou du moins ne le maintient qu'en faisant de lui un aspect de l'Absolu ; leur volontarisme fait au contraire de l'individu un souverain irresponsable, dont le droit se mesure à sa puissance. Ils ignorent dans les deux cas la solidarité harmonieuse d'individus qui se groupent et s'adaptent l'un à l'autre au nom d'un idéal qui est le produit de leur propre conscience. Nous aurons l'occasion de le remarquer encore

dans la période qui a suivi Hegel, période à laquelle appartiennent déjà d'ailleurs les écrits de Schelling que nous avons en vue.

On connaît la manière piquante dont Henri Heine apprécie l'évolution philosophique de son pays :

> Notre philosophie allemande n'est autre chose que le rêve de la Révolution française... Kant fut proclamé notre Robespierre. Plus tard vint Fichte avec son moi, Napoléon de la philosophie, suprême amour et suprême égoïsme, autocratie de la pensée, volonté souveraine qui improvisa rapidement un empire universel, lequel disparut aussi rapidement, despotique et affreusement solitaire idéalisme... Les esprits de la terre opprimée se remuèrent, le sol trembla, la révolution éclata, et, sous Schelling, le passé avec ses intérêts traditionnels fut reconnu de nouveau, même indemnisé, et dans la nouvelle restauration régnèrent les émigrés grisonnants qui avaient toujours intrigué contre le règne de la Raison et de l'Idée, le mysticisme, le piétisme, la légitimité, la sentimentalité, le romantisme... jusqu'à ce qu'enfin Hegel, le d'Orléans de la philosophie, vint fonder ou plutôt arranger un nouveau gouvernement, un gouvernement juste milieu, dans lequel il a sans doute peu d'importance personnelle, mais dont néanmoins il est le chef, et où il assigne aux vieux jacobins kantistes, aux bonapartistes fichtéens, aux pairs de Schelling, et à ses propres créatures, une position assurée et constitutionnelle.

L'hégélianisme est en effet la véritable issue des conflits que nous venons de raconter ; il crée, dans la pensée allemande, une assez longue période d'équilibre ; mouvement très varié d'aspects, puisqu'il fut à la fois philosophique, scientifique, politique, juridique, historique et même économique ; très ample aussi, puisque la philosophie hegélienne devint quasi-officielle et reçut la protection du gouvernement ; à aucune époque sans doute, une philosophie d'origine universitaire n'eut une influence aussi directe sur la société, ce qui tient tant à la place occupée par les

universités dans la société allemande, qu'à la nature extrêmement compréhensive du système. C'est donc le rôle de directeur de conscience national que Hegel (1770-1831) prend après Fichte, mais dans une période moins troublée et avec plus de succès.

Camarade d'enfance de Schelling, mais de quelques années plus âgé, il ne publia sa philosophie, contrairement à son ami, qu'après une longue maturation. Ses premières œuvres, restées manuscrites (une *Vie de Jésus*, inachevée, écrite en 1795, a été imprimée en 1906), cherchent, selon une tendance générale de l'époque, une interprétation philosophique du christianisme ; mais on y sent déjà poindre ses conceptions maîtresses. Le thème de cet écrit, qui n'est pas nouveau, c'est l'opposition de la religion d'amour et d'union avec Dieu instituée par Jésus, à la religion purement légale et extérieure des Juifs ; mais il a tendance à donner de cette opposition une formule si abstraite qu'elle paraît parfois désigner non plus l'histoire religieuse de l'humanité, mais le rythme même de l'univers. Le rapport de Dieu à l'univers sensible était, sous le règne de la loi, un rapport tout extérieur ; du côté de Dieu était tout esprit, toute harmonie, toute vie ; l'homme le considérait comme un être étranger à lui auquel il devait obéissance ; la morale kantienne, en imposant à l'homme une loi qui le domine, garde encore des traces de cette manière de voir. A ce dédoublement entre l'universel et le particulier, à cette dissémination en êtres particuliers, extérieurs l'un à l'autre et extérieurs à l'être universel, la prédication de Jésus oppose l'amour qui est le lien vivant de l'universel et du particulier ; ce n'est plus une règle, c'est un sentiment, une manière de vivre, qui sans supprimer les individus les fait vivre de la vie universelle. C'est d'une réflexion

sur la religion que sont issues les premières formules de la pensée hegélienne : cela ne doit pas être oublié.

Je ne crois pas que Hegel ait jamais fait autre chose que donner à ces idées de la *Vie de Jésus* une forme plus intellectuelle. Qu'est en effet, dans son ensemble, la spéculation hegélienne ? C'est une théogonie, c'est l'histoire de l'avènement de l'esprit et de la raison dans l'univers ; toutes les formes de l'être ne sont pour elle que des degrés de la réalisation de l'esprit. Or l'esprit n'est sans doute qu'une forme intellectualisée de l'amour. Qu'on lise, dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), l'un de ses ouvrages les plus caractéristiques, qui est le premier de ses grands ouvrages, comment il interprète l'œuvre de ses prédécesseurs. L'on y trouve sans doute, dit-il, l'affirmation de l'identité du sujet et de l'objet, donc l'affirmation philosophique par excellence ; que signifie, par exemple, le *Cogito* de Descartes sinon l'identité de la pensée et de l'être ? Spinoza a proclamé à son tour l'identité substantielle du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'étendue. Les philosophes de l'époque « des lumières », en considérant toutes les choses sous l'aspect de leur utilité pour l'individu humain, y pénètrent en quelque sorte l'objet par le sujet ; Kant saisit l'existence dans l'absolue liberté, considérée comme volonté du moi. Fichte, enfin, affirme que toute réalité dérive de l'égalité du moi avec lui-même. La philosophie moderne tend par conséquent sans exception à pénétrer la réalité d'esprit. Mais, de cette pénétration, elle n'a donné jusqu'ici qu'une formule abstraite et vide ; autre chose est d'affirmer en général que la réalité est identique à l'esprit ; autre chose est de montrer dans le détail comment toutes les formes de l'être se déduisent de cette affirmation. Ce que reproche Hegel à ses devanciers.

c'est leur formalisme : ou bien ils ont affirmé, comme Schelling, l'identité de toutes les formes de l'être dans l'absolu, ce qui est une manière d'en nier la particularité et la distinction ; ou bien ils les ont maintenues distinctes, mais les ont alors laissées inexpliquées.

Hegel parle quelque part de l' « angoisse » de l'esprit qui se sent isolé dans un monde d'objets étrangers et extérieurs à lui, où il ne se reconnaît pas. Cette angoisse, ce sentiment d'étrangeté des choses, exprimés par bien d'autres métaphysiciens allemands, et particulièrement par Schopenhauer, sont bien, semble-t-il, les ressorts cachés de la pensée de Hegel ; toute sa philosophie est une philosophie qui veut nous rassurer et supprimer cette angoisse.

Voir partout, non les individus isolés, mais le courant qui les emporte, considérer une force naturelle, un fait historique, un système philosophique non pas comme le résultat d'un concours accidentel de facteurs, mais comme un moment nécessaire de l'histoire universelle ; ne pas nier l'individuel, mais nier qu'il y ait en lui quelque chose de contingent et d'irrationnel ; par conséquent loin de le nier, l'élever à l'absolu, en en faisant une expression de la raison universelle ; faire cesser par conséquent l'opposition entre la raison, simple faculté vide de connaître l'universel et la réalité individuelle et singulière ; montrer en un mot l'identité de l'universel et du particulier, tel est le but de la philosophie de Hegel.

Sa méthode est la dialectique. Chez lui se développe de la manière la plus claire et la plus conséquente cette méthode que nous avons vue apparaître dès le moyen âge, sous l'influence du néoplatonisme, et revivre avec Fichte et Schelling. Le caractère abstrait que prend cette méthode chez Hegel, particulièrement dans sa *Logique* (1812), res-

terait inexplicable sans ces origines. Sans doute, si l'on s'arrête au détail de la *Logique*, elle ne paraît être qu'une application rigoureuse du principe de relativité : il est impossible de poser une réalité d'une manière absolue et indépendamment des autres ; si on la pose, elle se transforme immédiatement en son contraire ; posez par exemple l'être pur qui n'est point tel ou tel être ; cet être pur est identique au non-être ; dès lors la vérité n'est ni dans l'être ni dans le non-être, mais dans la relation des deux et le passage de l'un à l'autre, dans le devenir. Mais c'est dans l'ensemble du système, dans l'*Encyclopédie* (1817) que l'on voit le sens véritable de la méthode. Le centre de la vie intérieure du mystique, c'est le retour à l'unité par lequel il s'arrache à la dispersion dans le monde sensible, et qui est en même temps le passage des apparences à la réalité véritable, la réalité spirituelle ; on sait comment le vieux mysticisme allemand a donné à cette vie spirituelle un sens cosmique ; le passage de l'unité à la dispersion est la création, et le retour à l'unité est la rédemption. La dialectique hegélienne se comprend plus facilement par là : elle aussi, elle affirme que la vie spirituelle sous toutes ses formes, depuis les formes les plus humbles de la conscience jusqu'au degré supérieur de la science, est « l'Idée revenue en elle-même de sa dispersion extérieure, le concept réfléchi en soi, l'être universel qui a supprimé ses manifestations extérieures et qui, sortant de la nature, se recueille dans sa propre idéalité ».

Cette affirmation si souvent répétée que l'esprit ne peut se poser que médiatement, que par une sorte de renaissance, et que, dans cette reprise de soi, il est supérieur à ce qu'il était d'abord, est à notre avis le fond de la pensée hegélienne. Ainsi s'explique cette impression de tension

continuelle que donne la lecture de Hegel ; la vie spirituelle est une victoire de l'esprit sur le mouvement qui l'emportait dans la dispersion.

De là la triple démarche qui constitue le système de Hegel, reproduisant le vieux ternaire des mystiques : l'esprit est d'abord en soi, dans l'abstraction des catégories logiques, et, comme tel, il est l'objet de la logique ; puis il existe dans sa manifestation extérieure, dans sa dispersion, et, comme tel, il est l'objet de la philosophie de la nature ; enfin, revenant à lui-même, il est l'esprit pour soi, et, comme tel, objet de la philosophie de l'esprit : mouvement dialectique nécessaire, dans la mesure où l'esprit veut atteindre sa réalité libre, puisque « la décision de l'idée pure (de l'idée logique) de se déterminer comme idée extérieure (comme nature) n'est que le moyen par lequel le concept, dans l'esprit, s'élève à une existence libre, revenue de l'extérieur à elle-même ».

La logique, qui a surtout été étudiée en France, et la philosophie de la nature qui reproduit, avec le même dédain de la physique newtonienne, les idées de Schelling, ne sont pas les parties fécondes du système. Il n'en est pas de même de la philosophie de l'Esprit. L'hegélianisme, considéré dans sa portée et son influence historiques, est avant tout un effort pour fonder toutes les sciences morales, depuis la psychologie jusqu'à l'histoire, sur sa conception de l'esprit. Aussi est-ce seulement sur ce point que nous insisterons.

L'Idée, en se dégageant de la Nature, au premier moment de son retour sur elle-même, est d'abord « esprit subjectif » et fait l'objet de la psychologie. Puis elle se manifeste comme « esprit objectif » dans le droit, la moralité, la société et l'État. Enfin, comme « esprit absolu », elle saisit l'unité de

son essence et de son existence dans l'art, la religion et la philosophie.

Sous le premier aspect, elle est encore tout près de la nature extérieure ; l'anthropologie ne considère l'âme que comme la forme ou l'essence du corps ; elle étudie donc l'âme dans sa relation aux états du corps ; elle montre sa dépendance des conditions climatiques ou météorologiques ; elle étudie les différences des races, des tempéraments, des caractères. Son contenu est à peu près celui des recherches que Cabanis faisait à la même époque. La psychologie proprement dite indique les degrés successifs par où la conscience s'assimile peu à peu les objets qui lui sont d'abord extérieurs : la sensation, puis la mémoire, enfin la raison ; puis la pensée se traduit à l'existence sous forme de volonté ; cette volonté se développe, en s'affranchissant des désirs et en trouvant en elle-même le motif de sa détermination ; elle devient alors l' « esprit objectif ».

La distinction de l'esprit subjectif et objectif marque bien la place propre que Hegel entendait donner aux faits sociaux dans le développement spirituel ; il a considéré les phénomènes de la vie sociale comme un degré de la manifestation de l'Esprit, supérieur en dignité aux phénomènes psychologiques individuels. C'est en ce sens qu'il doit être considéré comme le véritable fondateur des sciences sociales en Allemagne.

Le droit en est la première et la plus basse manifestation ; le droit abstrait n'a rien de positif ; il défend seulement de porter atteinte à la personne et à la propriété qui n'est autre chose que la sphère d'action nécessaire à l'exercice de la liberté. Mais ce rapport purement extérieur entre les personnes exige, pour avoir un sens, une volonté qui le fasse respecter, c'est-à-dire une volonté guidée par des

règles universelles ; cette volonté c'est la moralité. Mais dans la moralité individuelle (Moralität), il y a contradiction interne entre les circonstances accidentelles où s'exerce la volonté et la règle universelle qu'elle veut réaliser ; nos meilleures intentions ne portent pas leurs fruits. De plus, la conscience morale individuelle, irrémédiablement attachée à ce qu'il y a en elle de particulier, ne saurait saisir où est, dans chaque cas, le devoir. Elle doit le chercher dans une forme plus élevée, dans la moralité sociale (Sittlichkeit), ou, pour mieux rendre le sens de ce mot, dans les règles de conduite constitutives des sociétés dont elle fait partie. Qu'on voie bien le sens du progrès des idées : l'individu, laissé à lui-même, ne trouve pas sa règle ; il doit la chercher dans ces maximes à la fois universelles et concrètes que donnent les sociétés à leurs membres. C'est là proclamer, sans ambages, l'incapacité d'une volonté morale qui ne chercherait pas sa règle dans une société constituée.

Elle la trouve d'abord dans la famille, société qui n'est fondée ni sur un simple contrat ni sur la préférence aveugle des inclinations, mais sur « l'unité naturelle des deux sexes transformée en un amour spirituel et conscient ». Son but est l'éducation qui élève l'enfant à l'indépendance morale. L'enfant, sorti de sa famille, trouve sa règle dans la « société civile » dont le but propre est de satisfaire aux intérêts des individus, sans négliger les uns aux dépens des autres ; par société civile, Hegel entend donc à peu près ce qui faisait l'objet des spéculations des théoriciens anglais, l'objet de l'économie politique qui s'occupe des besoins et de leur satisfaction, mais aussi tout ce qui concerne l'assistance publique, les règlements du travail et des corporations, l'éducation populaire.

Mais l'individualisme des Anglais ne peut être le dernier

mot ; la société ne réalisera ses tâches qu'en se subordonnant à l'État, la forme la plus haute de l'esprit objectif, en qui l'individu se concilie définitivement avec l'universel.

Il serait injuste de réduire les théories de Hegel sur l'État à des opinions de publiciste ; ce n'est pas là sa manière ; cependant, pour bien les entendre, je les envisagerai d'abord sous ce jour, en les détachant de sa philosophie. La politique de Hegel est nettement orientée contre les théories libérales qui s'étaient formées en Angleterre au XVIIe siècle et propagées en France jusqu'à la Révolution. Il rejette les principes mêmes de ces théories, la liberté et l'égalité ; l'indépendance du pouvoir législatif et sa prééminence sur le pouvoir exécutif lui paraissent monstrueuses ; les assemblées représentatives ne détiennent d'ailleurs qu'une petite partie du pouvoir législatif, puisque les lois résultent en grande partie soit, comme les lois civiles et pénales, de la jurisprudence, soit, comme la loi des finances, de nécessités matérielles qui s'imposent ; il n'admet point l'idée d'un contrat par lequel une foule inorganisée pourrait se fonder comme société civile et comme peuple. Enfin le principe de la tolérance, qui est l'indifférence religieuse de l'État et sa séparation avec l'Église, est très vivement critiqué.

Cette lutte si ardente menée contre les idées libérales et révolutionnaires est d'ailleurs un trait général de l'époque ; du même esprit sont nées les théories contre-révolutionnaires de J. de Maistre, Saint-Simon ou Lamennais. Et le principe de ces critiques est au fond le même : c'est l'idée que l'individu, isolé de l'État organisé et historiquement existant, n'est qu'une abstraction sans consistance, et qu'il est donc vain de vouloir faire reposer la société sur le concours d'êtres individuels, agissant chacun pour son propre

intérêt, et ne trouvant de règle que dans leur limitation réciproque. On doit insister pourtant sur l'acharnement avec lequel Hegel combat le principe de la tolérance, à savoir l'indifférence de l'État par rapport à la religion :

C'est une erreur monstrueuse de notre temps, dit-il, que de considérer ces deux choses qui sont inséparables comme pouvant être séparées et d'aller même jusqu'à vouloir les placer l'une à côté de l'autre dans un état d'indifférence réciproque.

Cette indifférence ne saurait être que momentanée : elle doit vite céder la place soit à une subordination de l'État à l'Église, comme cela a lieu dans les pays catholiques, soit à des luttes intestines, les individus devant subordonner leur obéissance à la loi à leurs convictions religieuses, qui sont les plus élevées. Ce qui choque Hegel dans la tolérance, c'est donc surtout l'idée qu'un pouvoir spirituel et vraiment catholique puisse s'ériger en face des États ; c'est l'État, c'est chaque État qui, bien qu'il soit assujetti à certaines circonstances historiques et géographiques, a la mission de donner à la raison universelle une forme concrète.

A ces idées libérales on pressent déjà quelle théorie il oppose ; l'État n'est pas une addition d'individus, mais un « esprit vivant », un « tout vivant se différenciant en activités particulières ». La constitution de l'État est l'expression de l'esprit du peuple. D'autre part cet esprit universel doit se réaliser sous une forme concrète par un gouvernement organisé et fort qui seul peut embrasser et dépasser tous les intérêts particuliers. Enfin ce gouvernement doit avoir son principe, non pas en une personne morale fictive ni dans la majorité des volontés, mais dans une personne réelle, un monarque absolu qui décide sans appel de tous les intérêts généraux. La participation de

tous à la gestion de ces intérêts, dit Hegel, n'a, en Angleterre par exemple, d'autre résultat que d'amener une très grande infériorité dans l'organisation législative ; ce n'est que si les individus sont déjà depuis longtemps membres d'un État organisé, si leurs traits individuels sont déjà en quelque manière effacés, qu'ils peuvent sans danger avoir part à l'activité politique. Ainsi les vues politiques de Hegel aboutissent à consacrer une monarchie absolue et héréditaire avec une sorte de droit divin, puisqu'elle représente la forme la plus haute à laquelle soit parvenu l'Esprit dans son développement.

Hegel n'envisage que des États particuliers, ayant une existence historique dans le temps et dans l'espace ; il n'y a pas plus d'organisation politique qui puisse comprendre l'humanité entière, qu'il n'y a d'organisme qui pourrait embrasser en lui tout ce qu'il y a de vie dans l'univers. Ces États ne sont pas plus égaux entre eux que les êtres vivants. L'Esprit universel se développe et se manifeste en eux à des degrés divers ; à un moment donné de l'histoire, c'est en l'un d'eux qu'il se manifeste à son plus haut degré.

C'est la conscience de ce peuple particulier qui fait la réalité objective où cet esprit dépose sa volonté. En face de cette volonté absolue, la volonté des autres peuples n'a point de droit ; car c'est le peuple qui représente cette volonté qui domine le monde.

Cette domination n'est d'ailleurs que temporaire, et la conscience de ce peuple élu n'est « qu'un degré où l'Esprit universel s'arrête un instant, puis qu'il franchit et qu'il livre à la destinée et à la justice absolue ».

La conséquence de cet idéalisme est donc une sorte de réalisme politique ; tout se passe chez lui comme si le fait, l'individu, le concret avaient en eux-mêmes leur justifi-

cation et ne pouvaient à aucun titre être justiciables d'une règle et d'un idéal supérieurs.

La réaction violente contre la politique hegélienne que l'on trouve chez Stirner *(l'Unique et sa Propriété,* 1845), achève d'éclairer le sens de cette politique. L'individualisme de Stirner n'est en aucune manière un retour aux idées libérales condamnées par Hegel ; pas plus que Hegel, l' « Unique » de Stirner n'admet que sa liberté est définie par de prétendus droits de l'homme, égaux pour tous ; la valeur de l'Unique lui vient non de ce qu'il est une personne morale et un sujet juridique, mais de sa nature singulière, seule réalité, opposée aux fantômes du libéralisme. Dès lors Stirner peut protester au nom de l'individu contre l'État ; il peut représenter la volonté de l'État comme une volonté égoïste qui agit pour elle-même, et qui s'oppose contradictoirement à ma propre volonté égoïste, sans que l'une ait pourtant plus de droit que l'autre ; il peut reprocher à l'État de ne songer qu'à « tirer profit des individus, à en faire sa proie » ; il peut se moquer des hegéliens qui font de l'État un nouveau « Christ, une Église, un médiateur » ; son point de vue est le même que celui de Hegel ; il n'est qu'un Hegel retourné. Lui aussi, dans ce que sa théorie a de positif (et c'est très peu ; car la critique négative prédomine de beaucoup dans son œuvre), il fait de la réalité concrète et individuelle de l'unique un absolu qui se suffit à lui-même et qui n'est soumis à aucune règle extérieure.

Que mes pensées et mes actions soient ou non chrétiennes, que m'importe ; si j'atteins ce que je veux, si je me satisfais moi-même, qualifiez mes actions comme vous voulez ; cela m'est égal.

Il n'est pas difficile de reconnaître le vieil esprit luthérien qui pose l'individu comme un absolu et refuse de

voir sa valeur dans une raison commune à l'humanité.

Les sociétés sont la manifestation propre de l'esprit, « l'esprit objectif ». Hegel a cru d'abord que c'est dans la société politique que la vie spirituelle se réalise pleinement, et qu'il n'y a pas de degré plus élevé de l'Esprit. Il est revenu plus tard sur cette question, et a finalement donné raison aux romantiques qui voyaient dans le génie artistique et religieux de l'humanité le mot de l'énigme de l'univers. L'art et la religion sont des réalités supersociales, pourrait-on dire, de même que les réalités psychologiques sont présociales ; elles sont l'expression de l' « esprit absolu », c'est-à-dire de l'esprit qui prend conscience de l'identité de l'universel et du particulier.

L'art est la manifestation sensible de l'Idée ; il expose à nos regards l'immanence de l'esprit aux choses, l'identité de l'esprit avec les choses concrètes ; mais sa liaison avec l'objet sensible est la cause de son infériorité par rapport à la Religion.

La Religion, particulièrement sous sa forme supérieure, la religion chrétienne expose, sous une forme encore imagée, l'identité de l'universel et du particulier. Par religion chrétienne ou religion absolue, Hegel entend proprement la dogmatique chrétienne dont les croyances essentielles sont la trinité et la rédemption ; et il y voit exclusivement, comme Schelling et tous les mystiques, une connaissance de l'être divin, la conscience que l'esprit prend de lui-même. Ainsi compris, ces dogmes lui apparaissaient à très juste titre comme les symboles ou les images de sa propre pensée philosophique. L'incarnation, en effet, exprime que l'être universel, Dieu, se communique à l'esprit humain, et qu'il est à la fois un homme et un esprit universel qui anime la communauté des croyants. La Trinité nous représente Dieu comme esprit, se manifestant

dans un autre que lui, dans le Verbe, pour retourner ensuite à soi. Enfin le drame humain qui va du péché à la rédemption est l'histoire des avatars de l'esprit qui, bon en lui-même, devient mauvais et étranger à Dieu en devenant un être fini et soumis à la nature, et renaît en s'unissant à lui par le Christ.

C'était bien là, en effet, de la philosophie hegélienne réfractée par l'imagination ; et Hegel était bien fondé à conclure que la philosophie était la plus sublime réalisation de l'Esprit qui exprimait en concepts et pour la pensée ce que la religion n'exprimait qu'en images. N'est-ce pas reconnaître, au fond, que sa philosophie, en ce qu'elle a d'essentiel, n'est qu'une transposition abstraite du dogme chrétien, la dernière de tant d'autres que nous avons rencontrées dans cette histoire ? Ce qui anime l'hegélianisme entier, c'est en effet cet optimisme spéculatif, propre à beaucoup de mystiques, qui lui fait justifier toutes les formes de l'être en y montrant les degrés nécessaires par lesquels Dieu prend conscience de lui-même.

> L'esprit qui pense l'histoire du monde, en effaçant les limitations des différents peuples, ainsi que ce qu'il y a en lui-même d'extérieur et de temporel, saisit son universalité concrète et s'élève à la connaissance de l'esprit absolu en tant qu'esprit qui est la vérité éternellement réelle, où la raison scientifique existe dans sa liberté et pour lequel la nécessité (logique), la nature et l'histoire ne sont que comme des instruments de sa manifestation et comme l'image resplendissante de sa gloire.

L'interprétation spéculative et philosophique du christianisme qui fait le fond de la pensée de Hegel et de Schelling n'était pas admise sans résistance. Schleiermacher (1768-1834), guidé surtout par des idées spinozistes, n'admet en Dieu rien qui ressemble à la personnalité et

à l'individualité ; dès lors les dogmes, qui limitent et précisent l'activité divine, sont un élément surajouté à la religion ; l'essentiel de la religion est non pas de saisir, mais de sentir ; et le sentiment religieux est le sentiment d'absolue dépendance vis-à-vis d'un être que nous ne pouvons définir, mais que nous ne connaissons que comme une force qui dépasse infiniment notre être limité ; ce sentiment de notre limitation n'est pas lié à un instant donné de la vie, mais pénètre notre conscience entière pendant toute sa durée ; tout sentiment vrai est à vrai dire un sentiment religieux. Il s'ensuit que le christianisme tire sa force non pas de sa dogmatique, mais, comme toute autre religion, de la personnalité de son fondateur, chez qui on trouve le sentiment religieux dans son état le plus parfait. On voit comment l'attention était ramenée du dogme à l'histoire, et du Verbe au Jésus historique.

Mais de l'hegélianisme lui-même, le parti avancé, le parti de la gauche, tirait des conséquences analogues. Au fond, en effet, la théogonie de Hegel mettait au sommet de l'univers non pas Dieu, mais l'humanité ; ou plutôt Dieu n'était que la réalité prenant conscience d'elle-même en l'homme. C'est le point de vue de Feuerbach, dans l'*Essence du Christianisme* (1841).

> La philosophie nouvelle, la seule positive, est l'homme pensant lui-même, l'homme qui est et se sait l'essence consciente de la nature, de l'histoire, des États, des religions, qui est et se sait l'absolue identité de tous les contrastes..., qui sait enfin que l'être panthéistique abstrait et séparé de l'homme par les philosophes ou plutôt par les théologiens n'est pas autre chose que sa propre nature indéterminée, mais capable de déterminations infinies.

La religion aboutissait donc à une religion de l'humanité dont le véritable organe était l'histoire. C'est dans cet

esprit que D. Strauss, dès 1835, avait étudié la vie de Jésus et soumis les Évangiles à la critique historique.

Gœthe a assez bien nommé la période que nous venons d'étudier celle des « talents forcés » ; chaque philosophe se guinde pour parler en prophète, et la philosophie prend une allure ésotérique et mystérieuse.

Pourtant, à côté de ces trois doctrines dont le prestige surpassa toutes les autres, la même époque vit paraître des doctrines d'allure plus modeste, donnant le pas à l'analyse sur la synthèse, et visant à la description psychologique plus qu'à la construction rationnelle ; nous voulons parler en particulier des théories de Fries et de Herbart, qui n'eurent qu'une influence assez tardive.

Fries, dans sa *Nouvelle critique de la raison* (1807) et dans son *Manuel d'Anthropologie psychique* (1820), interprète le kantisme en un sens purement psychologique. Herbart (1776-1841) est à la fois un métaphysicien, un psychologue et un pédagogue ; sa métaphysique fait usage du principe de contradiction, mais un usage tout autre que Hegel et que Fichte, et il faudrait remonter pour en trouver l'analogue jusqu'aux écoles éléatiques de la Grèce. Son point de départ, c'est que le donné immédiat tel qu'il nous apparaît est contradictoire. Il est contradictoire qu'un même être ait plusieurs prédicats et même ait un prédicat différent de lui-même, car il est ainsi défini par la négation de lui-même ; il est contradictoire qu'un être change ; car si, au second moment, il a une autre qualité qu'au premier, il n'est plus le même être ; il est contradictoire qu'il subisse l'action d'un autre être, et qu'il change de lui-même. Donc le phénomène, par sa contradiction interne, nous renvoie au domaine de l'être, composé d'une pluralité

de « réels » immuables, doués d'une qualité simple et fixe, ou plutôt identiques avec cette qualité. L'apparence de complexité et de changement vient de ce que ces êtres se combinent différemment, mais sans perdre leur identité. Cette ontologie sert de fondement à une psychologie dont l'influence fut très grande. L'âme est non pas cette substance douée de plusieurs facultés que l'on imagine et qui est contradictoire ; elle est, comme tout être réel, un être absolument simple et indestructible dont toute l'action consiste à se conserver ; elle est en rapport avec d'autres êtres réels dont la totalité constitue le corps ; contre l'action destructrice que ces êtres tendent à exercer sur elle, elle réagit pour se conserver, et chacune de ces réactions est une représentation. La vie psychique a donc pour unique élément la représentation, et la psychologie n'a d'autre but que d'étudier le rapport des représentations ; il arrive qu'elles s'unissent soit en se compliquant, soit en se fusionnant, et il arrive aussi qu'elles s'arrêtent mutuellement, chacune d'elles tendant vers la conscience, mais en étant empêchée par une autre. Ces rapports constituent l'objet d'une véritable « statique et mécanique de l'esprit » qui peut être traitée mathématiquement ; et c'est en fait de ces vues *a priori* qu'est née en Allemagne l'application de la mesure aux faits pyschologiques.

C'est enfin à cette période qu'appartient l'éclosion de la philosophie de Schopenhauer (1788-1860). Dégoûté, jusqu'à la nausée, des constructions philosophiques rationnelles, il fait la part la plus grande, dans la connaissance philosophique, à l'intuition directe et immédiate des réalités concrètes ; il a, pour l'observation morale, un talent que l'on rencontre fort rarement en Allemagne. Sa doctrine est un irrationalisme poussé jusqu'à l'extrême, qui fait

un contraste frappant avec la doctrine de Hegel. Il cherche la raison de l'existence non pas dans le développement de plus en plus grand de l'esprit, mais dans une volonté aveugle, unique pour tous les êtres, et qui produit sans raison et sans but. Sans doute la mystique allemande n'ignorait pas ce fond obscur de l'existence, ce Grund inconscient dont Schelling, après Bœhme, avait fait le principe des choses, mais ce fond n'existe que pour être surmonté et pénétré par la lumière de la connaissance ; au contraire, pour Schopenhauer, la connaissance est au service de la volonté de vivre ; elle n'atteint elle-même que la surface des choses, le phénomène ; le monde, en tant qu'objet, n'est, comme l'a vu Kant, que ma représentation ; elle n'explique nullement les tendances profondes qui sont à l'œuvre dans nos actions, tels que l'instinct de conservation ou l'instinct sexuel destinés à maintenir la vie. Pourtant, en un autre sens (et, en ceci, Schopenhauer est bien de son temps), la connaissance est le moyen de notre libération et, pourrait-on dire, de notre salut ; le salut consiste, en effet, à se libérer de la volonté de vivre, cause perpétuelle et toujours renaissante de la douleur. Or, d'abord la connaissance, lorsqu'elle devient purement contemplative et qu'elle n'est plus subordonnée à l'action, est par là même un calmant de la volonté ; c'est là l'état de l'artiste et du contemplateur d'art qui contemple les réalités du monde, non plus dans leur rapport à leur usage et à nos besoins, mais telles qu'elles sont en elles-mêmes ; par l'art, la connaissance se détache donc de la vie et de la volonté de vivre. Mais de plus la connaissance, sous sa forme la plus élevée, se rend compte de l'identité fondamentale du principe d'existence de tous les êtres ; elle sait que tous les êtres, malgré leur hostilité et leurs luttes, sont les produits d'une même volonté

aveugle ; cette connaissance de l'identité fait disparaître le principe foncier de tous les vices, l'égoïsme, qui repose sur la croyance superficielle à la séparation radicale des individus, et la remplace par la charité, vertu morale fondamentale, qui consiste à ne pas faire de distinction entre les autres et nous-mêmes. Comme elle réprime l'instinct égoïste par la charité, elle réprime l'instinct sexuel par la chasteté. Enfin elle aboutit à la négation même du principe de ces instincts, à la négation du vouloir vivre et, avec elle, à l'anéantissement des formes d'êtres finis et individuels qui constituent l'univers. Il apparaît donc, malgré le revêtement oriental emprunté par Schopenhauer aux religions de l'Inde, que sa doctrine, dans son mouvement général, se relie aux antiques doctrines du salut, où le retour au principe commun des êtres par la connaissance joue le principal rôle.

CHAPITRE VI

LE MOUVEMENT CONTEMPORAIN

Le milieu du XIXe siècle marque nettement, en Allemagne, la fin d'une période. Maintenant on a le dégoût des constructions rationnelles ; on revient à la prudente critique de Kant ; la philosophie marque pour les sciences positives une affinité de plus en plus forte ; elle se scinde en sciences philosophiques, dont chacune fait l'objet des travaux de spécialistes. Ce mouvement des esprits, général en Europe, n'est nulle part plus marqué qu'en Allemagne ; et c'est dans la patrie de Leibniz et de Hegel qu'on trouve le moins de grands systèmes d'ensemble.

Nous devons parler d'un mouvement d'idées qui, d'une manière en apparence paradoxale, se rattache à la philosophie de la nature et à l'hegélianisme ; c'est le mouvement matérialiste qui prend une grande extension de 1850 à 1875. Il était cependant naturel que ces systèmes, combinés avec les données des sciences positives, dussent aboutir à éliminer, dans l'explication des choses, tout élément transcendant. Des publicistes, comme Moleschott *(Circulation de la Vie*, 1852), Vogt *(La foi du charbonnier et la science*, 1854), Büchner *(Force et Matière*, 1855), qui s'adressaient à un vaste public et réclamaient une exposition populaire de la philosophie, devaient interpréter en un

sens matérialiste cette affirmation que le monde donné était le seul qui existât. Toutefois l'idée, plus scientifique, que le matérialisme pourrait être moins une doctrine métaphysique qu'un simple instrument de travail, « un préjugé, mais un préjugé indispensable à la formation d'une théorie sur la connexion des phénomènes », se trouve déjà chez Czolbe *(Nouvel exposé du sensualisme*, 1855) ; le matérialisme est, d'après lui, une disposition morale, plutôt qu'une doctrine démontrable ; le spiritualisme provient « du mécontentement que nous inspire le monde des phénomènes », et il est une « faiblesse morale » ; ainsi le sensualiste ne prétend pas posséder « une plus grande sagacité d'esprit, mais bien une morale plus pure et plus solide ». C'est aussi, au fond, le point de vue de Du Bois-Reymond dans les *Limites de la connaissance de la nature* (1872) et dans son discours à l'Académie de Berlin (1880) ; le savant travaille, selon lui, sur un monde, où la connaissance totale de l'état de l'univers à un moment donné permettrait de déduire, par le calcul, tous les états passés et futurs ; il ne peut donc admettre qu'une chose telle que la pensée puisse déranger de sa course un atome du cerveau, fût-ce d'un millionième de millimètre ; il n'en doit pas moins reconnaître d'une part que l'existence des atomes, d'autre part que le phénomène de conscience, même sous sa forme la plus humble, sont inexplicables et ne rentrent pas dans le champ de vision du savant.

Tout au contraire l'ancien hegélien Strauss *(L'ancienne et la nouvelle foi*, 1872) et, plus tard, Hæckel *(Énigmes de l'Univers*, 1899) reprennent l'ancien matérialisme dogmatique ; c'est surtout la haine du christianisme qui se manifeste dans l'une et l'autre publications ; le but de Strauss est surtout d'instituer une morale naturaliste, fondée sur

le simple besoin d'une vie sociale régulière et sans aucune hypothèse transcendante ; mais il y mêle, dans l'application, un conservatisme étroit et une défense passionnée de l'industrialisme moderne et de l'amour du gain. Son matérialisme conserve aussi (et ceci est bien caractéristique de l'Allemagne) un certain accent religieux ; le sentiment de dépendance que nous éprouvons à l'égard de l'univers et de ses lois se joint à une espèce de piété que l'on sent blessée par exemple par le pessimisme d'un Schopenhauer. Le naturaliste Hæckel a un sentiment très analogue, quand il affirme contre Du Bois-Reymond que la science est en mesure de résoudre d'une manière positive toutes les questions posées par la religion. Il n'y a point d'inconnaissable ; Dieu n'est que la matière animée dont le physicien étudie les lois et dont le naturaliste montre l'évolution nécessaire vers des formes de plus en plus complexes. Il est curieux que le monisme de Hæckel, qui se réclame de Gœthe et de Spinoza, prenne ainsi la tournure, comme celui de Schelling et de Hegel, d'une véritable religion.

Mentionnons seulement encore le matérialisme économique de Marx *(Le Capital*, 1867), qui, lui aussi, se rattache à l'école hegélienne.

En dehors de ces publications retentissantes, l'esprit de création métaphysique ne se manifeste plus que chez Lotze et Fechner dont les débuts appartiennent à la précédente époque. Mais l'espèce de monadologie à laquelle arrive Lotze dans sa *Métaphysique* (1841) et l'animisme de Fechner ne nous retiendront pas.

Y a-t-il eu, depuis, en Allemagne, des philosophes au sens plein du mot ? Il ne le semble pas. Le volume de Windelband sur la *Philosophie au début du XXe siècle* contient une série d'études sur la psychologie, la philo-

sophie de la nature, la morale, la logique, la philosophie du droit, de l'histoire et de la religion, l'esthétique, et ne consacre pas une page à la philosophie proprement dite.

Riehl, dans son *Introduction à la Philosophie du temps présent* (1903), considère l'unification des sciences et leur retour à la philosophie comme la tâche de l'avenir et pense que la philosophie actuelle doit être cherchée dans les travaux des savants comme Helmholtz et Hertz.

La pensée allemande s'est orientée, semble-t-il, surtout dans trois directions : les sciences psychologiques, les sciences sociales et l'étude des conditions de la connaissance en liaison avec le développement des sciences mathématiques et physiques.

En chacun de ces domaines, les études des spécialistes sont étroitement associées avec les études des philosophes ; nous nous bornons à en dégager quelques traits essentiels.

L'histoire des sciences psychologiques est dominée par le nom de Wundt, et par les recherches méthodiques entreprises dans son laboratoire de Leipzig. Par un certain côté, la psychologie de Wundt est surtout la recherche de la mesure des phénomènes psychologiques. Les hypothèses de Herbart, les études de Weber (1851) et de Fechner (1860) sur le rapport quantitatif de l'excitation et de la sensation, enfin les études de Helmholtz dans l'*Optique physiologique* (1859) sur le mécanisme de la perception visuelle en sont les antécédents naturels. Mais Wundt, dans ses *Principes de psychologie physiologique* (1874), a particulièrement étudié le temps de réaction qui s'écoule entre une excitation et la réponse à cette excitation. Voici pourquoi : le psychologue doit étudier le cours des représentations en tant qu'il est déterminé non seulement par le cours des impressions extérieures, mais encore par des

propriétés irréductibles de la conscience et de l'attention : de la série des représentations qui se succèdent est extraite à chaque moment une représentation perçue nettement et distinctement, ou plutôt aperçue, de la même manière que, dans notre champ de vision, il y a une région plus distincte ; or, le temps de réaction calculé dans différentes conditions, selon que l'excitation reste inconsciente, est simplement perçue ou est au contraire aperçue, est plus court ou plus long, et permet ainsi de connaître certaines des conditions de l'aperception. La théorie de l'aperception était, contre l'associationisme anglais, l'affirmation d'une vie de la conscience originale et indépendante, en une certaine mesure, des influences extérieures ; peut-être n'est-elle pas parfaitement claire et faut-il y distinguer deux influences difficilement conciliables : d'une part l'idée leibnizienne des degrés de clarté des représentations, d'autre part l'idée kantienne du moi comme faculté de synthétiser les données de la sensibilité. C'est à cette double influence que correspond la distinction de l'aperception passive et de l'aperception active ; dans la dernière nous ne sommes plus livrés passivement au jeu des représentations, comme dans le rêve ; mais nous élaborons les corrélations des représentations individuelles en représentations nouvelles ; ces liaisons aperceptives donnent naissance au concept, au jugement et à toutes les fonctions supérieures de l'esprit étudiées dans la *Logique* (1880).

Dans le domaine de la psychiâtrie, il faut citer, à cause de son intérêt pour la psychologie, la doctrine de l'Autrichien Freud (1893-1910) ; son idée fondamentale, c'est que la vie normale de la conscience pendant la veille implique un continuel refoulement de représentations complexes fortement et anciennement organisées, qui font irruption

dans la conscience dès que, dans la rêverie et la distraction, notre « censure » vient à se relâcher. La morale, l'éducation, l'hygiène sont les différentes formes de cette personnalité acquise qui fait équilibre à notre inconscient. Mais dans le rêve, la folie, l'inspiration artistique et la passion, ces forces acquises sont trop faibles pour lutter ; la conscience est envahie par des masses de représentations, des « complexes » qui, selon Freud, ont leur origine dans l'instinct sexuel. Sur cette théorie s'est fondée une curieuse interprétation non seulement de la folie, mais des œuvres d'art et des mythes populaires.

On voit que, dans ses productions les plus originales, la psychologie allemande a reconnu le caractère irréductible de la vie spirituelle et du dynamisme mental.

Dans les sciences sociales, pour lesquelles l'Allemagne a été un terrain exceptionnellement fécond pendant cette période, la psychologie a joué un rôle dominant. L'esprit allemand s'y est peu à peu libéré de l'école dite « historique » qui, issue de Savigny, inspiré lui-même par Schelling, cherchait dans un « esprit populaire » particulier à chaque nation la source commune de tous les phénomènes sociaux. Désormais on cherche dans la psychologie générale les bases des phénomènes sociaux. D'autre part, et pour une raison analogue, ces sciences se sont dissociées de l'unité où les tenaient liées Hegel et l'école historique. Sans pouvoir parcourir tous les noms, qu'il nous suffise de quelques exemples.

La science de la psychologie des peuples, fondée par Lazarus et Steinthal en 1860, utilise la psychologie d'une manière assez particulière. Ils partent en somme de la psychologie herbartienne qui, refusant de voir dans l'âme une substance, réduit la vie psychique à un consensus de

représentations en lutte ou en accord les unes avec les autres. L'âme n'est donc pas pour eux une réalité substantielle. Wundt, en un autre sens, dans sa *Psychologie des Peuples* (1900), tire de sa propre psychologie la même conclusion ; répondant à ceux qui font difficulté à admettre une âme sociale, il écrit :

> L'idée d'âme est pour eux inséparable de l'idée d'un être substantiel joint à un corps... En réalité, l'idée d'âme ne peut désigner autre chose empiriquement que l'unité constatée des processus psychiques. La psychologie des peuples ne peut employer l'idée d'âme que dans un sens empirique ; mais elle peut l'employer dans ce sens tout aussi bien que la psychologie individuelle.

C'est dans cet esprit que Wundt étudie les processus psychologiques qui donnent naissance aux fonctions les plus élémentaires de la société qui sont, selon lui, le langage, où s'inscrivent les représentations de l'âme sociale, les mythes qui expriment sa sensibilité, et les coutumes qui indiquent sa volonté. Ainsi la psychologie fournit la clef des faits donnés par l'anthropologue et l'historien.

Pour Wagner *(Manuel d'économie politique*, 1892), l'économie politique est une « psychologie appliquée » ; elle repose sur une large analyse des désirs humains et des motifs d'action ; loin de voir dans l'homme le seul instinct égoïste, comme l'économie politique classique ou le marxisme, il y trouve des motifs comme l'espoir de la récompense, le sentiment de l'honneur, le désir de l'activité, la satisfaction de la conscience qui comptent aussi dans la vie économique. Cette analyse a une valeur universelle, indépendante des faits historiques, et elle doit servir de base à une déduction qui sera valable dans la mesure où ces motifs ne changent pas.

Von Jhering aussi, dans *La fin dans le droit* (1893),

cherche à expliquer les phénomènes juridiques par les intentions conscientes qui les ont provoqués. Le mécanisme de la coercition, qui est destiné à maintenir l'association contre les égoïsmes, consiste à substituer à une fin qui détruirait l'association (tel que le désir de voler) une autre fin qui la conserve (la crainte de la prison). Il faut donc un État pour réaliser le droit, et il n'y a pas de droit naturel. Le droit étant défini par sa fin, qui est la conservation de la communauté, on en voit aisément les limites ; l'État peut, lorsque la vie sociale est menacée par le respect du droit, ne pas tenir compte du droit qu'il a lui-même établi. Le droit n'est pas une fin, mais un moyen ; son idéal est non pas la vérité, mais l'utilité.

Dès 1883, Dilthey, dans son *Introduction aux sciences morales*, bien que dans un esprit différent et plus rapproché du romantisme, montre l'importance de la psychologie en histoire. Les documents que nous fournit l'histoire ne peuvent être compris que si l'on en saisit la signification intime, si l'on vit à nouveau les pensées, les intentions et les émotions qu'ils manifestent. Il se dégage ainsi, pour chaque grande période, des types psychologiques ; et la succession de ces types peut être considérée comme la réalisation graduelle et jamais achevée de l'humanité. L'histoire sert donc à comprendre l'homme, et par là elle est tout à fait irréductible aux sciences de la nature, qui ne peuvent donner de l'univers qu'un aspect incomplet, et dont les méthodes sont complètement inapplicables aux sciences morales. Il ne s'agit pas ici, comme on le voit, d'appliquer à l'histoire une psychologie abstraite, mais d'en faire une connaissance psychologique de l'homme concret. C'est en ce sens que l'historien Burckardt étudia des types historiques, tel que celui de l'homme de la

Renaissance, étude qui ne fut pas sans influence sur Nietzsche.

Tandis que beaucoup d'historiens, comme Édouard Meyer, n'ont assigné à la psychologie dans l'histoire qu'une place tout à fait auxiliaire *(Histoire de l'Antiquité*, tome I), d'autres, comme Lamprecht *(Histoire de l'Allemagne*, 1911) et Breysig *(Histoire de la civilisation*, 1907), la considèrent au contraire comme le fondement de leur science. Lamprecht, d'abord, à la manière de Dilthey et de Burckardt, recherche des mentalités historiques, et il définit chaque époque par la forme de son art, pour cette raison psychologique que « l'imagination manifeste le plus clairement les expériences et les associations les plus fortes d'un individu ». Suivant qu'une époque a un « style » ou n'en a pas, ce sera une époque de volonté forte, d'activité soutenue, de jugement épuré et sûr de lui-même, ou au contraire une époque de désagrégation, à croyances et à sentiments incertains. Breysig, lui, fait place à une sorte d'intuition psychologique qui, sous les phénomènes les plus fixes que seule atteint l'observation directe, sous les règles juridiques, par exemple, sait reconnaître la sensibilité profonde et les croyances secrètes dont ils sont issus. La succession extérieure des états de civilisation cache donc une succession d'états psychiques internes.

Le développement des sciences morales dans un sens positif amène à considérer comme conditionnés psychologiquement et historiquement les concepts moraux tels que ceux de droit ou du devoir. Le relativisme, qui naît chez Simmel de cette considération, est tout à fait différent du relativisme kantien, fondé uniquement sur les sciences de la nature, et qui consistait essentiellement à substituer à la notion de choses fixes la notion de ces rapports fixes

que sont les lois. Pour Simmel, c'est la fixité même de ces lois, la fixité des catégories qui est en question. Dans l'*Introduction à la Science de la Morale* (1892), il part du relativisme moral, en montrant que, si l'on veut faire du devoir un absolu, comme Kant, il reste une forme vide ; les devoirs sont des faits historiques, nés de circonstances multiples et de nature très diverse ; il est vain de vouloir les ramener à un fondement unique, que découvrirait la raison individuelle. Mais, dans ses ouvrages ultérieurs, Simmel démontre qu'il en est de même de toutes les catégories *a priori* par lesquelles nous essayons de saisir le réel. Certes il faut un *a priori*, et une connaissance purement empirique n'aurait aucun sens ; Simmel en voit la preuve dans la connaissance de l'historien ; les matériaux que lui fournissent les documents ne seront pour lui des faits que dans la mesure où il les considérera comme signes d'états psychologiques qu'il imagine, dans la mesure où il leur donnera une valeur. Mais cet *a priori* n'a rien de nécessaire ni de fixe ; il se transformera pour s'adapter aux circonstances ; l'*a priori* est acceptable non parce qu'il est vrai, mais parce qu'il est utile. Il s'ensuit que les sciences qui voudront l'exactitude et la fixité, comme la géométrie, travailleront dans l'abstrait et se réduiront à des formes sans contenu. Simmel a essayé, dans sa *Sociologie* (1908), de faire pour les formes de l'association ce que le géomètre avait fait pour les formes spatiales en considérant dans une société les formes abstraites qui la constituent, telles que, par exemple, la concurrence. Le relativisme de Simmel paraît donc être l'issue du développement des sciences morales.

Étant donnée la position privilégiée qu'occupe la psychologie dans ces sciences, il n'est pas étonnant de voir que,

dans les travaux concernant la théorie de la connaissance et la logique, le problème principal soit la place qu'elle doit y occuper.

La question est de savoir si les faits de la connaissance, concepts et jugements, doivent être étudiés à titre de faits psychologiques, et par conséquent avec toutes les conditions subjectives qui les accompagnent dans leur formation, ou bien s'ils doivent être considérés à titre d'éléments généraux de la représentation, éléments indépendants de la conscience que nous pouvons en prendre. Les études historiques sur le kantisme, dont la vitalité se manifeste en particulier par les cahiers périodiques des *Kantstudien*, amènent à ruiner entièrement l'interprétation psychologique que l'on avait parfois donnée du criticisme ; les catégories désignent, non pas les produits d'une activité consciente individuelle ou même sociale, mais les éléments premiers de la réalité connaissable ; ce sont non pas des processus subjectifs, mais des données objectives sur lesquelles le théoricien de la connaissance travaille, comme l'arithméticien sur les propriétés des nombres. La thèse néokantienne trouve son expression la plus originale et la plus profonde dans l'école de Marburg. D'après Cohen *(Logique*, 1902), Kant a démontré que la connaissance pure, c'est-à-dire celle qui procède, dès son principe, par des concepts indépendants des intuitions sensibles, devait se borner à la connaissance mathématique de la nature ; c'est d'après lui ce que faisait déjà Platon, que Natorp interprète, avec plus de subtilité que d'exactitude, dans le sens du criticisme. Contre le kantisme, les romantiques ont eu le tort d'étendre arbitrairement le contenu de l'Idée par l'intuition géniale. Kant avait eu également le tort de demander à l'intuition sensible une diversité dont le concept devait

fournir l'unité synthétique. La véritable logique commence par la pensée toute seule ; et, contrairement à la logique formelle qui sépare la pensée de son contenu, elle l'étudie, dans son contenu, en tant qu'elle est science mathématique de la nature ; cette pensée ne dérive de rien d'antérieur ; elle a en elle-même son origine ; elle est le terme « non supposé » que cherchait Platon ; son organe est le calcul infinitésimal qui permet de saisir, dans son origine, la réalité du mouvement et des lois de la nature ; et c'est pourquoi, historiquement, la découverte de l'infinitésimale est liée aux problèmes mécaniques des sciences de la nature. On voit donc que, dans son inspiration générale, la logique de Cohen est une tentative pour dépasser la logique formelle sans pourtant emprunter de contenu à une intuition sensible, fût-elle *a priori*.

C'est sous un tout autre aspect, un aspect étranger au kantisme, que se présente l'antipsychologisme dans les *Recherches logiques* de Husserl. Son logicisme est lié à un double mouvement d'idées, d'abord aux études de logique pure, vers lesquelles Trendelenburg, dès 1840, et Erdmann (1892) avaient été conduits après la ruine de la dialectique hegélienne, mais surtout à un mouvement issu des sciences mathématiques. Ce mouvement tendait à reprendre contre Kant la thèse leibnizienne que les mathématiques étaient une « promotion de la logique générale ». Le jugement mathématique n'est pas synthétique comme l'a cru Kant, mais analytique ; on recherche dès lors une rigueur de démonstration qui n'avait pas été atteinte par les grands mathématiciens du XVIIIe siècle ; on pourchasse tous les postulats indémontrables qu'introduisait une intuition immédiate sans valeur logique ; on poursuit l'analyse des notions mathématiques jusqu'à leurs éléments les plus

simples, et l'on vise à n'introduire dans la déduction rien autre chose que ces éléments et les rapports par lesquels ils ont été unis entre eux ; c'est ce même mouvement qui aboutit en Allemagne aux travaux d'Hilbert et de Cantor, en Angleterre à ceux de Russell, en Italie et en France à la logistique. La logique, chez Husserl, n'a alors d'autre but que de dégager les conditions générales de la déduction ; il s'agit avant tout pour lui de dégager et d'isoler les uns des autres les concepts élémentaires qui entrent dans la pensée logique (concepts bien plus nombreux que ne les fait la théorie classique), et de montrer lesquels sont absolument irréductibles ; d'une manière générale, la logique classique, syllogistique, n'y apparaît plus que comme un cas particulier de la théorie générale du raisonnement.

A cette logique formelle transformée s'oppose la logique imprégnée de psychologie, telle que nous l'avons rencontrée chez Wundt et dont Sigwart *(Logique,* 1873) représente aussi les tendances d'une manière modérée. Un des bons exemples de la manière de Sigwart est son analyse du jugement négatif. Les jugements affirmatif et négatif sont mis par les logiciens sur le même plan ; une liaison est pensée : le jugement affirmatif énonce qu'elle est valable, le jugement négatif qu'elle ne l'est pas. Mais en réalité le jugement négatif n'est ni originaire ni indépendant ; il n'a de sens que par rapport à une affirmation qui a été tentée et qui est retirée ; la négation porte non pas sur les termes, mais sur le jugement affirmatif ; elle exprime le sentiment de dissatisfaction de la conscience à l'égard d'un essai de synthèse. Le problème du jugement négatif serait la pierre de touche d'une logique qui voudrait se passer de l'analyse de la conscience. Sigwart ne pense pas cependant que l'analyse des représentations naturelles de la conscience

suffise à la logique : « les concepts logiques, s'ils ne remplacent pas, complètent ces représentations ». L'essence du concept logique est dans la constance qui permet la distinction nette des autres concepts ; or nos représentations sont complexes, fluentes et continues ; c'est par une analyse consciente et volontaire que l'on arrive à des concepts dont la fixité et la simplicité ne sont d'ailleurs jamais que des limites idéales. D'autre part le logicien, voulant arriver à des pensées vraies et des jugements universels, n'étudie pas la conscience dans la même intention que le psychologue.

Les théories de la connaissance d'Avenarius (1888) et du physicien Mach dérivent d'une combinaison de l'examen des méthodes suivies dans les sciences physiques avec les données générales de la biologie évolutionniste. La doctrine de Mach se rattache par ce dernier caractère au grand courant évolutionniste ; la science n'est que le degré le plus évolué de la connaissance naturelle ; « l'activité psychique consciente du chercheur est une modification méthodiquement développée, aiguisée et affinée de l'activité instinctive des animaux et des hommes » (*Connaissance et Erreur*, 1905). Il faut donc la prendre comme une espèce de justification biologique de la science ; apologétique d'un genre nouveau qui vient remplacer l'apologétique religieuse et qui a, pour contre-partie, une condamnation de la métaphysique. Selon lui, la réalité connaissable a pour éléments des sensations seules, et la seule chose que nous puissions atteindre et qui puisse nous intéresser, c'est la dépendance fonctionnelle de ces éléments entre eux, qui nous permet de prévoir quelle variation nous devons attendre chez l'un d'eux quand l'autre varie, et, ainsi, de nous guider dans nos actions. Or la science est un procédé pour embrasser

facilement un grand nombre de ces dépendances, et économiser ainsi la pensée ; une loi, qui s'exprime par une fonction, comprend une infinité de cas, en donnant à la variable toutes les valeurs. Il s'agit par la science d'éviter toute dispersion de l'attention, toute surcharge de la mémoire, en reconnaissant que quelque chose d'inconnu et de neuf est une combinaison de choses anciennement connues ; c'est là un simple besoin biologique qui n'a rien à voir avec un idéal logique transcendant ; la science (pensée qui, d'une manière bien imprévue, rappelle une idée maîtresse de Hegel) nous fait éprouver une impression d'allègement après un état d'anxiété plus ou moins pénible devant l'inconnu.

Ces brèves indications ne suffisent certes pas à faire connaître, même d'une manière générale, l'activité philosophique en Allemagne dans cette dernière période. Nous n'avons pas parlé notamment des doctrines esthétiques si caractéristiques de l'Allemagne ; après l'ouvrage de Vischer (1846), inspiré de l'esprit hegélien, viennent les études positives de Lipps (1903), de Volkelt (1905) et de Dessoir (1906). Nous n'avons rien dit de la tentative du physicien Ostwald pour reconstituer, sur la base des lois de l'énergie, une philosophie de la nature qu'il veut opposer au matérialisme de Hæckel. Nous n'avons pas indiqué la grande part prise par les physiciens contemporains Hertz, Einstein, Lorentz au bouleversement de l'ancienne conception de la matière. Enfin il faut aussi mentionner une renaissance de la philosophie religieuse, parallèle à celle que nous avons vue en France au début du XXe siècle et dont les livres d'Eucken (1888-1908) sont l'expression la plus connue.

Dans cette période moderne, on voit grandir peu à peu

l'influence de Nietzsche dont les écrits s'échelonnent de 1875 à 1888. Philologue d'origine, et d'abord wagnérien et pessimiste, il s'est ressaisi pour devenir l'optimiste et l'immoraliste que l'on sait. L'image et le mythe, qui proposent plus qu'ils ne démontrent, tiennent une large place dans son œuvre, et il peut être rapproché à certains égards de romantiques comme Novalis ou surtout Hölderlin. Mais la tenue morale qu'il y a sous son immoralisme, la dureté stoïque dont il fait preuve, le style classique qu'il aime pour la rigueur dont il témoigne, son mépris de tout ce qui est pur et simple abandon aux passions l'en font fort différent ; Nietzsche, plus que personne autre, sent les défauts de l'âme allemande romantique ; la sentimentalité et la confiance béate en la valeur spirituelle du monde ne le dégoûtent pas moins que le *Miserere* des pessimistes. Ces deux tendances, l'affirmation de l'esprit et la pitié universelle, se réunissent d'ailleurs dans le christianisme que Nietzsche combat avec âpreté moins dans sa forme catholique d'institution sociale que dans sa forme allemande. Contre ce christianisme qui est au fond de tout l'idéalisme postkantien, il est l'apologiste de la volonté de puissance, la volonté qui se manifeste en se subordonnant et en assimilant les êtres.

Mais c'est bien à tort que les pangermanistes bismarckiens ont vu en lui l'un des leurs ; la volonté de puissance est avant tout chez lui créatrice ; elle vaut moins par son intensité que par sa qualité ; ou plus exactement sa plus grande force se traduit par les formes arrêtées des êtres vivants, par le style des œuvres classiques aux contours nets et précis. Contre le germanisme envahissant, avec sa mystique « qui n'est pas même superficielle », avec sa philologie qui rumine le passé, il a conçu l'idée d'une civilisation européenne où

l'intelligence française, avec son tact psychologique, tient la plus grande place. Les deux mythes célèbres où Zarathustra exprime sa pensée peuvent sembler, à un regard superficiel, l'expression même de la vieille mystique allemande ; qu'est-ce en effet que le retour éternel, qui ramène indéfiniment les mêmes êtres, sinon la « roue du devenir » dont la grâce divine peut seule nous affranchir ? Qu'est-ce que le surhumain, sinon le symbole de cet affranchissement ? Mais, inspiré par les antiques conceptions d'Héraclite et des stoïciens, il a fait de ces vieilles images un usage tout nouveau ; car entre la vie naturelle représentée par la roue du devenir et la vie de la grâce représentée par l'affranchissement, il ne voit plus comme les mystiques une opposition, mais une fusion. Le surhumain consiste non pas à s'affranchir du retour éternel, mais au contraire à l'affirmer et à s'y complaire ; la plus grande victoire que l'homme obtient sur lui-même est non pas de s'évader dans l'infini, mais de vouloir cette forme limitée, concrète et finie de la vie qui revient éternellement. Contre toute la mystique du progrès de l'humanité Nietzsche voit, dans l'état surhumain, une affirmation joyeuse et infinie de la réalité, telle qu'elle est.

S'il a exprimé ainsi en des mythes son assurance de la valeur de la vie, c'est que cette valeur ne peut être constatée comme une réalité donnée par l'intuition, mais dépend du niveau même et de l'intensité de la vie. A une vie défaillante et qui s'affaiblit correspondent les valeurs morales qui règlementent et étouffent les volontés individuelles, ou encore le plat utilitarisme qui se précautionne avec soin contre les risques ; une vie plus forte doit « briser ces tables de valeurs » et se plaire dans le risque des créations. Et c'est sans doute une idée très féconde que l'esprit humain

procède non par de nouvelles découvertes, mais par la création de valeurs nouvelles ; la transformation des sciences, par exemple, est due non pas à un progrès unilinéaire dans la connaissance, mais à des points de vue nouveaux et à des changements radicaux de perspective : c'est par cette théorie des valeurs, semble-t-il, que Nietzsche a eu, non seulement sur la pensée allemande, mais sur la pensée européenne, sa plus grande influence.

CONCLUSION

La pensée allemande ne s'est pas développée en vase clos : on retrouve facilement dans son histoire les moments successifs qui furent ceux de toute la civilisation intellectuelle en Europe : au moyen-âge, la scolastique et la mystique ; à la Renaissance, la philosophie de la nature et l'occultisme ; au XVIIe siècle, un rationalisme pénétré de théologie ; au XVIIIe siècle, la philosophie des lumières, la foi en la science positive et le lyrisme moral et révolutionnaire ; au début du XIXe siècle, un mouvement romantique, retour à la nature, à la tradition et à l'histoire, et croyance à l'esprit universel ; à la fin du siècle, retour prudent à la science positive et décadence de la métaphysique. Mais sur ce thème commun se sont brodées des variations bien allemandes. La langue allemande elle-même, dès qu'elle fut employée, rendit sans doute attentif à des nuances de pensée, intraduisibles en d'autres langues. Mais il est bien difficile de donner, en quelques formules, le sentiment de cette originalité.

Il est curieux que deux des critiques les plus habituelles contre la pensée allemande s'opposent en quelque manière l'une à l'autre. D'une part on reproche à la pensée allemande sa subjectivité radicale, et l'on entend par là une sorte de raideur qui empêche l'esprit de se livrer, sans prévention, à l'expérience pure, de s'assouplir aux objets,

qui masque toujours l'immédiat par des concepts *a priori*, qui n'ont qu'une valeur humaine et « trop humaine » ; cette incapacité étant d'ailleurs l'envers d'une sorte de volonté de puissance par laquelle l'esprit essaye de se soumettre les choses. D'autre part on lui reproche un manque de sens psychologique, un manque de ce tact de moraliste, défauts qui amènent à « mécaniser » l'esprit, à le considérer comme un pur objet, à faire de la psychologie, par exemple, une science naturelle. Et c'est bien en effet dans la rencontre de ces deux caractères que se dégage le mieux l'impression d'ensemble que laisse la lecture des philosophes allemands. Presque toujours ils ont voulu, comme nous l'avons dit à propos de Bœhme, humaniser la nature et naturaliser l'homme ; presque toujours ils ont conçu la nature comme l'expression d'une pensée qui se manifeste, comme la réalité d'un concept forgé par l'esprit humain ; presque toujours, en revanche, ils ont vu dans les individus humains, dans les États, des anneaux nécessaires dans l'enchaînement universel des choses. Aussi leur « objectivité » n'est nullement le sens de la réalité immédiate qui est partout individuelle et concrète ; et c'est plutôt un effort pour s'en affranchir et tendre à un universel qui n'est pas donné, mais construit ; leur « liberté » n'est point une initiative au sein du monde existant ; mais elle est « liberté spirituelle », expression du pouvoir qui domine les choses, en en pénétrant la pensée et l'essence intimes, en leur enlevant par là le caractère redoutable que leur donnerait leur indépendance ; la liberté, c'est l'envahissement des choses par l'esprit qui les dissout par sa chaleur ; de là le moi comme l'ont conçu Kant ou Fichte, moi qui n'est pas un individu, mais une activité universelle immanente aux choses.

Pourtant, ces deux caractères ne sont que deux aspects d'un caractère, plus foncier encore, du génie allemand ; nous voulons parler de cette sorte d'inquiétude d'esprit qui l'empêche de laisser les choses à leur vraie place. L'hostilité de presque tous les penseurs envers l'entendement, le *Verstand*, qui fixe les objets, est particulièrement significative. Ce n'est pas Nietzsche seulement qui veut « briser les tables de valeurs » ; ils ont tous un art inégalé de rapprocher les choses disparates et de séparer les choses semblables ; les grandes métaphysiques postkantiennes, en particulier, laissent l'impression d'un immense bouleversement où, sur les ruines du monde tel que nous le connaissons, s'élève l'esprit, dans sa pleine liberté. Le sujet et l'objet, le moi et les choses s'interpénètrent ; le philosophe se cherche dans les choses, comme il cherche les choses en lui. Ce sentiment d'inquiétude, pris en lui-même, n'aurait produit qu'un chaos de pensées ; mais assagi, discipliné, cultivé par la réflexion, il se rythme en quelque sorte et produit alors les effets les plus puissants. Qu'est donc, en effet, la dialectique allemande, le produit le plus caractéristique de ce génie, sinon l'alternance sans fin des suppressions et des renaissances de ce sentiment d'inquiétude ? L'esprit se perd dans les choses, puis s'y retrouve pour s'y perdre encore, comme le Zarathustra de Nietzsche, engagé dans le mécanisme inflexible des choses qui lui est étranger, voit, dans le retour éternel, la possibilité de s'affirmer et de se réaffirmer sans fin.

Pour cette raison la philosophie allemande, dans ses plus hautes productions, est avant tout la perception d'un rythme dans les choses. Pour employer son langage, le philosophe allemand n'est à son aise ni dans le sujet (car il fait trop peu de cas de l'observation psychologique), ni

dans l'objet (la simple constatation de l'expérience étant pour lui trop peu de chose), mais dans ce que l'on pourrait appeler le sujet-objet, où viennent s'effacer les traits particuliers de l'individualité psychologique et de la chose sensible. L'individu particulier n'est, pour Hegel, que « l'esprit imparfait où les autres êtres sont présents cependant en traits effacés », comme la monade de Leibniz n'est que le reflet confus de tout l'univers. Or ce qu'il y a de commun au sujet et à l'objet, ou, si l'on veut, ce en quoi ils peuvent communier, c'est un certain rythme. Car le rythme appartient aussi bien aux choses qu'à l'esprit; une loi de succession des moments, qu'elle soit perçue d'un coup dans l'esprit ou étirée dans l'univers, reste la même loi. C'est ce qui fait que le concept est pour eux non pas un état subjectif et individuel, mais une sorte de terrain commun où les choses viennent se confondre dans l'esprit ; car le concept n'est que l'expression même d'un rythme régulier dans la liaison des êtres.

C'est ce qui donne à la philosophie allemande sa place particulière dans la civilisation intellectuelle de l'Europe, entre l'empirisme anglais et le rationalisme français, pénétré d'observation psychologique et morale.

Il faut faire un effort sincère pour apprécier la pensée philosophique d'un peuple, indépendamment des luttes politiques et économiques où il se trouve engagé. Que la pensée philosophique et scientifique des Allemands ait pu se mettre au service d'ambitions politiques condamnables, c'est la vérité même, et c'est une preuve du profond abaissement du caractère national, même chez ses représentants les plus qualifiés. Mais ce « pangermanisme philosophique » fait partie de l'histoire sociale plutôt que de l'histoire des idées ; sa complète infécondité, son manque

absolu d'originalité sont le sort commun de toutes les tentatives qui subordonnent la liberté de l'esprit à des fins politiques ; produit tard venu et sans racines profondes, il est un symptôme de cet abaissement momentané de l'esprit philosophique, d'ailleurs général en Europe à la fin du XIXe siècle. La philosophie allemande est ailleurs, dans cet effort continu, depuis maître Eckart jusqu'à Hegel, pour saisir et exprimer par l'intelligence le rythme universel des choses. Et par là, la philosophie allemande est une forme universelle de la pensée humaine.

« Il y a partout des Allemands, dit Novalis. Les qualités du Germain sont aussi peu que celles du Romain, du Grec ou de l'Anglais, limitées à un État politique ; ce sont des caractères universels de l'homme qui, seulement, sont prépondérants ici ou là. » Vrai en matière spéculative, s'entend.

INDEX ALPHABÉTIQUE

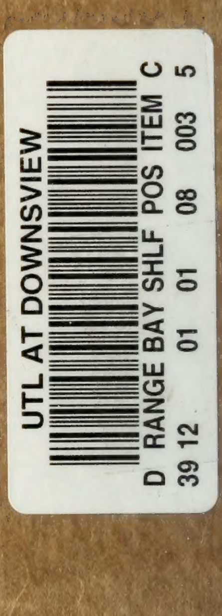
ABBEVILLE — IMPRIMERIE F. PAILLART.

LA "COLLECTION PAYOT" *S'EST ASSURÉE DE LA COLLABORATION DE MM.*

HENRI ANDOYER, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
PAUL APPELL, Membre de l'Institut, Recteur de l'Université de Paris.
Lt-Cl. E. ARIÈS, Correspondant de l'Institut.
AUGUSTE AUDOLLENT, Doyen de la Faculté des Lettres de Clermont.
ERNEST BABELON, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.
JEAN BABELON, Attaché au Cabinet des Médailles.
E. BAILLAUD, Membre de l'Institut, Directeur de l'Observatoire de Paris.
LOUIS BARTHOU, de l'Académie Française, ancien Président du Conseil, Ministre de la Guerre.
JEAN BECQUEREL, Professeur au Museum.
PAUL BECQUEREL, Docteur ès Sciences, chargé d'Enseignement pratique à la Sorbonne.
HENRY BÉRENGER, Sénateur.
A. BERTHOUD, Professeur à l'Université de Neuchâtel.
GABRIEL BERTRAND, Professeur à la Sorbonne et à l'Institut Pasteur.
MAURICE BESNIER, Professeur à l'Université de Caen.
G. BIGOURDAN, Membre de l'Institut, Astronome de l'Observatoire de Paris.
F. BOQUET, Astronome de l'Observatoire de Paris.
Abbé J. BOSON, Docteur en Philologie orientale.
Dr PIERRE BOULAN.
PIERRE BOUTROUX, Professeur au Collège de France.
EDMOND BOUTY, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
E. BRANLY, Membre de l'Institut, Professeur à l'Institut Catholique.
ÉMILE BRÉHIER, Maître de conférences à la Sorbonne.
BRETIGNIÈRE, Professeur à l'Ecole nationale d'Agriculture de Grignon.
M. BRILLOUIN, Professeur au Collège de France.
BUSSARD, Professeur à l'Ecole nationale d'Horticulture de Versailles.
RENÉ CANAT, Docteur ès Lettres, Professeur de Rhétorique supérieure au Lycée Louis-le-Grand.
Dr CAPITAN, Membre de l'Académie de Médecine, Professeur au Collège de France, Professeur à l'École d'Anthropologie.
J. CARCOPINO, Ancien Membre de l'École de Rome, Professeur à la Sorbonne.
A. CARTAULT, Professeur à la Sorbonne.
G. CHAUVEAUD, Directeur de laboratoire à l'École des Hautes-Études.
HENRI CHERMEZON, Docteur ès Sciences, Chef de travaux à la Faculté des Sciences de Strasbourg.
Ct DE CIVRIEUX.
Dr G. CONTENAU, chargé de Mission archéologique en Syrie.
H. CORDIER, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues orientales.
M. COURANT, Professeur à l'Université de Lyon.
MAURICE CROISET, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.
ÉDOUARD CUQ, Membre de l'Institut, Professeur à la Faculté de Droit.
L. DAUPHINÉ, Docteur ès sciences, chargé d'Enseignement pratique à la Sorbonne.
P. DECHAMBRE, Membre de l'Académie d'Agriculture.
MAURICE DELACRE, Membre de l'Académie Royale de Belgique, Professeur à l'Université de Gand.
M. DELAFOSSE, ancien Gouverneur des Colonies, Professeur à l'École coloniale.

COLLABORATEURS DE LA " COLLECTION PAYOT "

Comte DELAMARRE DE MONCHAUX, Président de la section d'Agriculture de la Société des Agriculteurs de France.
CH. DEPÉRET, Membre de l'Institut, Doyen de la Faculté des Sciences de Lyon.
DESDEVISES DU DÉZERT, Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.
CH. DIEHL, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
G. DOTTIN, Correspondant de l'Institut, Doyen de la Faculté des Lettres de Rennes.
ALBERT DUFOURCQ, Professeur à l'Université de Bordeaux.
CH. DUGAS, Professeur à l'Université de Montpellier.
JEAN DUHAMEL, Secrétaire du Comité Central des Houillères de France.
Comte P. DURRIEU, Membre de l'Institut, Conservateur honoraire au Louvre.
RENÉ DUSSAUD, Conservateur au Louvre, Professeur à l'École du Louvre.
JEAN DYBOWSKI, Membre de l'Académie d'Agriculture.
CAMILLE ENLART, Directeur du Musée de Sculpture Comparée.
Ct ÉMILE ESPÉRANDIEU, Membre de l'Institut.
P. FABIA, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Université de Lyon.
HENRI FOCILLON, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon.
G. FOUGÈRES, ancien Directeur de l'École d'Athènes, Professeur à la Sorbonne.
A. GASTOUÉ, Professeur à la Schola-Cantorum.
E.-F. GAUTIER, Professeur à la Faculté des Lettres d'Alger.
PROSPER GERVAIS, Vice-Président de l'Académie d'Agriculture.
ÉT. GILSON, Professeur à l'Université de Strasbourg.
PAUL GIRARD, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
GUSTAVE GLOTZ, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
A. GRENIER, Professeur à l'Université de Strasbourg.
PIERRE GRILLET, Agrégé de l'Université.
GEORGES GROMAIRE, Professeur au Lycée Buffon.
A. GUILLAND, Professeur à l'École Polytechnique de Zurich.
J. HATZFELD, Professeur à l'Université de Bordeaux.
L. HAUTECŒUR, Professeur à l'Université de Caen.
HENRI HAUVETTE, Professeur à la Sorbonne.
FÉLIX HENNEGUY, Membre de l'Institut, Membre de l'Académie de Médecine.
HENRI HITIER, Membre de l'Académie d'Agriculture.
JOSEPH HITIER, Professeur à la Faculté de Droit de Paris et à l'Institut national agronomique.
PIERRE JOUGUET, Correspondant de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.
KAYSER, Directeur des Laboratoires de Fermentation à l'Institut national agronomique.
A. LACROIX, Secrétaire Perpétuel de l'Académie des Sciences.
G. LACOUR-GAYET, Membre de l'Institut, Professeur à l'École Polytechnique.
LAFOSSE, Membre de l'Académie d'Agriculture.
L. DE LAUNAY, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Mines.
G. LE CARDONNEL.
HENRI LECHAT, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Université de Lyon.
E. LECLAINCHE, Membre de l'Institut, Inspecteur général au Ministère de l'Agriculture.
G. LE GENTIL, Professeur à la Sorbonne.
LOUIS LEGER, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.
PH.-E. LEGRAND, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Université de Lyon.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 01 08 003 5